Das Gebet in der Mystik

Eine religionspsychologische Untersuchung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

vorgelegt von

Friedrich Heiler

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

München 1918

Verlag von Ernst Reinhardt.

Eingereicht am 8. Februar 1917.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Geheimrat Dr. Clemens Baeumker und Dr. Alois Fischer.

Tag der mündlichen Prüfung: 1. März 1917.

Vorliegende Dissertation bildet ein Kapitel aus dem im Verlag von Ernst Reinhardt, München, demnächst erscheinenden Werk des Verfassers: „Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung." Sie ist ein Teil des Abschnittes F: „Das Gebet in der Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten." Dieser gliedert sich in folgende Kapitel: I. Eigenart des Gebets der religiösen Genien. II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit. III. Das Gebet in der Mystik. IV. Die Varianten des mystischen Gebets. V. Das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit. Eine Übersicht über den Inhalt des ganzen Werkes ist der Dissertation (S. 34 f.) beigegeben.

Der philosophischen Fakultät, welche mit Rücksicht auf die bestehende Papierknappheit gestattete, daß nur dieses Kapitel als Dissertation gedruckt wurde, sei an dieser Stelle für ihr Entgegenkommen der ehrerbietigste Dank ausgesprochen.

III. Das Gebet in der Mystik.

1. Vorbemerkungen.

Die Darstellung des mystischen Gebetstyps ist mit großen Schwierigkeiten verbunden, da er fast stets von der schlichten Volksreligion oder dem prophetischen Typ irgendwie beeinflußt ist oder das naive Beten und Bitten, wie es der primitiven Frömmigkeit ebenso wie der prophetisch-schöpferischen eigen ist, neben der spezifisch-mystischen Gebetsweise einherläuft. In dem Beten der christlichen Mystiker tritt die prophetisch-biblische Gebetsweise bald stärker, bald schwächer hervor. Die christlichen Mystiker bedienen sich gerne des biblischen Wortschatzes und der biblischen Gebetsterminologie, die dem entgegengesetzten Frömmigkeitstyp entstammen. Die mystischen Gedanken werden so durch fremde Kleider verhüllt. Aber nicht nur die Gebetssprache, sondern auch die Gebetserlebnisse der christlichen Mystiker sind von dem prophetischen Frömmigkeitstyp beeinflußt; die eigentümlichen mystischen Erlebnisse der inneren Einheit und Ruhe, der Gelassenheit, der Indifferenz, der Liebe, der Sehnsucht nach dem Höchsten vermischen sich mit den prophetischen Grundgefühlen des Glaubens, Vertrauens, der Zuversicht und Tröstung; die prophetische Affektivität haucht der mystischen Affektlosigkeit Kraft und Wärme ein. Die mystischen Gebetsklänge verschmelzen mit den biblischen zu eigenartigen Akkorden und Harmonien. Aber der mystische Unterton ist stets kräftig genug, um von einem feinen Gehör deutlich wahrgenommen zu werden.

Mit dieser ersten Schwierigkeit hängt enge eine zweite zusammen. Die Kreuzung der mystischen Frömmigkeit mit der primitiv-volkstümlichen und der prophetischen Frömmigkeit bedingt das Entstehen einer Mannigfaltigkeit mystischer Richtungen, die gerade in der Gebetsweise erkennbar ist: wir treffen eine ekstatisch-visionäre Mystik (Upanischaden, Yoga, Manikka-Vâschagar, Plotin, Sûfis, Bernhard, Franz v. Assisi, Seuse, Katherina v. Genua, Teresa) und eine harmonische Mystik, in der alle irregulären Erlebnisse fehlen (Augustin, Thomas v. Aquin, Eckart, Tauler, Imitatio Christi, die Quietisten); eine warme affektive Mystik (die indischen Bhaktas, die Sûfis, Plotin, Augustin, die meisten mittelalterlichen Mystiker, die Pietisten) und eine kühle affektlose Mystik (Upanischaden, Buddhismus, Eckart, Angelus Silesius, die Quietisten); eine naive, phantasiemäßige, dichtende Mystik (Sûfis, Manikka-Vâschagar, Bernhard, Franz v. Assisi, Mechthild v. Magdeburg, Seuse, Symeon der Neue Theologe) und eine reflektierende, verstandesmäßige, theoretisierende Mystik, welche ent-

weder durch philosophische Spekulation (Upanischaden, Sankara, Râmânuja, Plotin, Augustin, der Areopagite, Eckart, Katherina v. Genua) oder durch psychologische Analyse (Yoga, Buddhismus, Teresa, die Quietisten) das mystische Erlebnis zu bewältigen sucht; eine glühende erotische Mystik (die indische Krischna-Mystik, die Sûfîs, Bernhard, die mystischen Nonnen, die Herrenhuter Pietisten) und eine abgeklärte, geistige Mystik, deren Gottesliebe jeder Erotik ferne steht (Manikka-Vâschagar, Augustin, Thomas v. Aquin, Franz v. Assisi, Tauler, Tersteegen); eine personalistisch-theistische Mystik, in der der Fromme zu Gott in ein trautes persönliches Verhältnis tritt (die indischen Bhaktas, die Sûfîs, die Mehrzahl der christlichen Mystiker) und eine impersonalistisch-monistische Mystik, in der die Einzelseele in der unendlichen, unpersönlichen Gottheit sich auflöst (Upanischaden, Sankara, Plotin, der Areopagite, Eckart, Angelus Silesius); eine innige Gebetsmystik, in der der Verkehr mit Gott sich vorwiegend in dem schlichten Gebetsgespräch vollzieht (die Bhaktas, Sûfîs und meisten christlichen Mystiker) und eine reine Versenkungsmystik, der die lebendige Dramatik des Gebetslebens fremd ist (Upanischaden, Yoga, Buddhismus, Plotin, Tauler, Angelus Silesius, die Quietisten); eine kultische Mystik, deren anbetende Kontemplation an einem äußeren Kultobjekt sich entzündet (die indische Bhakti-Mystik, die synkretistischen Mysterienreligionen, die eucharistische Mystik des Mittelalters) und eine kultlose, unsinnliche Mystik, in welcher die mystische Gottesschau jeder äußeren Stütze entbehrt (Upanischaden, Plotin, Augustin, Quietisten und Pietisten). Diese bunte Mannigfaltigkeit mystischer Erlebnisformen scheint eine einheitliche Darstellung des mystischen Betens auszuschließen. Und doch lehrt der Vergleich mit dem prophetischen Frömmigkeitsleben, daß hinter dieser Mannigfaltigkeit ein Gemeinsames steckt, daß das mystische Beten trotz seines Formenreichtums einen einheitlichen Typus bildet, der von dem prophetischen Gebetstyp sich scharf abhebt. Wir versuchen darum eine Gesamtdarstellung der mystischen Gebetsweise, die in erster Linie sich auf die Dokumente einer abgeklärten, personalistischen Gottesmystik stützt, aber auch die anderen Ausprägungen des mystischen Gedankens berücksichtigt. Hierauf soll gezeigt werden, wie die von diesem Normaltypus abweichenden Formen der mystischen Frömmigkeit bestimmte in aller Mystik aufzuweisende Momente scharf hervorkehren.

2. Motiv und Zweck des Gebets.

Das Ziel, dem die Mystik nachtrachtet, ist die Isolierung und Vereinheitlichung des inneren Lebens: Abkehr von der Welt und Vereinigung mit Gott. Der Abwendung von der Sinnenwelt dient die Askese (via purgativa); sittliche und asketische Übungen ertöten die Sinnlichkeit. Die Vereinheitlichung des seelischen Lebens vollzieht sich im Gebet und in der das Gebet erzeugenden und nährenden Betrachtung, der Meditation (via illuminativa). Das Gebet bildet so die unmittelbare Vorstufe der vollen inneren Einheit, die als Einheit mit Gott erlebt wird (via unitiva). Die Askese ist das entferntere, das Gebet bzw. die Versenkung das nähere Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Proclus, der neuplatonische Gebetstheoretiker

sagt: „Das ist das eigentliche Ziel des Gebets, daß es die Vereinigung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit entsprungen ist, wieder in das Eine hineinsetze[1].“ Er definiert das Gebet geradezu als τῶν δευτέρων ἑνοποιὸς πρὸς πρότερα[2]. Nach einem Wort Bonaventuras ist „der Zweck des Gebets die Vereinigung mit Gott“[3]. Meister Eckart sagt: „So inbrünstig, so mit allen Fasern des Leibes und der Seele muß man beten, daß man beide, Aug und Ohr, Herz und Mund und alle Sinne herzugekehrt hält; und nicht eher darf man aufhören, als bis man fühlt, daß man eins zu werden im Begriffe steht mit dem, den man sich gegenüber hat, und zu dem man betet, mit Gott[4].“

Als Mittel zur Vereinigung mit Gott ist das mystische Gebet genau so wie die Askese und sittliche Arbeit nur ein Vorläufiges, Vorbereitendes, nicht ein Endgültiges; es ist nur eine Etappe auf dem Heilswege, wenn auch die letzte vor dem Ziele, sie ist nur „eine goldene Leiter, die an den Himmel rührt, auf der man zu Gott emporsteigt“[5]. Die Krone des Gebets ist die ekstatische Vereinigung, in der die Seele in der unermeßlichen Fülle Gottes untergeht. Dieser Höhe- und Schlußpunkt alles mystischen Lebens wird von den Mystikern gerne als das höchste Gebet bezeichnet. Algazâli sagt: „Das ist das beste Gebet, wenn der Beter im göttlichen Wesen aufgegangen ist, so daß das Gebet wie ein Schleier zwischen ihm und Gott erscheint[6].“ Ähnlich urteilt Petrus von Alcantara: „Das innere Gebet ist erst dann ganz, wie es sein soll, wenn der Betende nicht einmal gewahrt, daß er im inneren Gebet vor Gott steht[7].“ Angelus Silesius sagt:

> Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich
> In das, vor dem er kniet, verwandelt inniglich[8].

Diese Bezeichnung der ekstatischen Vereinigung mit Gott als Gebet ist jedoch nur ungenau und metaphorisch. In der Ekstase selbst hört das allem Beten wesentliche Bewußtsein der Verschiedenheit eines Ich und Du auf, wie auch die erwähnten Äußerungen andeuten; ein wirkliches Beten — und sei es nur ein wortloses Kontemplieren und Anbeten — ist hier unmöglich. Πάντα εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου, lautet ein bedeutungsvoller Ausspruch des „großen“ Theodor, auf den Proclus sich beruft[9]. Wenn darum die Seele eins geworden ist mit dem „Ersten“, hört auch sie zu beten auf.

Die mystische Grundtendenz nach der völligen ἁπλωσις und ἕνωσις der Seele, wie diese in der Ekstase erreicht wird, ist das tiefste Motiv alles mystischen Betens und Sichversenkens. In der personalistischen Gottesmystik gewinnt diese Tendenz affektive Wärme und Kraft: das Streben nach der Einheit mit dem Unendlichen wird hier zur leidenschaftlichen Gottesliebe, zur verzehrenden Sehnsucht nach dem summum bonum, die sich zu einem entzückten Schauen und seligen Genießen des höchsten Gutes steigert. Dieses affektive Erleben des höchsten und einzigen Wertes, das durch das Kontrasterlebnis des eigenen Unwertes in seiner Intensität noch erhöht wird, kann in sich selbst beschlossen bleiben — in schweigender Kontemplation ist der Fromme an sein höchstes Gut hingegeben; häufig aber drängt der übermächtige Affekt zur Entladung durch die

Aussprache. „Meine Seele ist verwundet," bekennt Symeon der Neue Theologe, „mein Inneres ist entflammt, ich verlange mit dir zu reden, o mein Gott[10]." Der von Gottes unendlicher Schönheit ergriffene Mystiker gießt seine Liebe und Sehnsucht, seine Begeisterung und Hingabe, sein Staunen und Entzücken, seine Seligkeit und Wonne in lauten Gebetsrufen oder in stillem Gebetsgespräch vor Gott aus. Hier liegt echtes naives Beten vor, das ja in seiner ursprünglichen Form eine spontane Affektäußerung, ein „Ausschütten des Herzens" bedeutet. Der reinen, unpersönlichen Mystik ist dieses ungehemmte Reden und Rufen aus der Leidenschaft des Herzens fremd. Ihr Beten ist nur ein affekt- und lautloses Einsinken in die unermeßliche Flut des Einen, Göttlichen.

Die das Gebet auslösende Leidenschaft der Gottesmystiker quillt bisweilen spontan aus unterbewußten Tiefen, zumeist aber saugt sie ihre affektive Innigkeit und Kraft aus der religiösen Meditation; auch die tiefe Versunkenheit der Unendlichkeitsmystiker kann der vorbereitenden Betrachtung nicht entraten. Alles mystische Beten und Kontemplieren nährt sich aus der absichtlich gepflegten und geübten Meditation. Diese besteht einmal in der „Sammlung", der straffen Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein Objekt, sodann in der eingehenden „Erwägung" und „Betrachtung" einer religiösen Vorstellung, die meist durch die Lektüre eines erbaulichen Textes oder die Rezitation einer Gebetsformel angeregt wird. Die Betrachtung hat bisweilen logisch-diskursiven, viel häufiger aber phantasiemäßig-intuitiven Charakter; der Meditierende vergegenwärtigt sich möglichst anschaulich die religiösen Wahrheiten, über die er nachsinnt. Den Gegenstand der Betrachtung[11] bilden religiöse Ideen, von denen starke Gefühlsreize ausgehen: die Furchtbarkeit der Sünde, die Kürze, Unbeständigkeit, Nichtigkeit und Armseligkeit des Lebens[12], der Tod, das letzte Gericht, die Strafen der Hölle und die Glorie des Himmels, die Größe, Güte und Schönheit Gottes; die mittelalterliche Jesus-Mystik fügt hiezu eine Fülle neuer Meditationsthemen: das Leben, Leiden und Sterben des Heilandes, das Kindlein in der Krippe, Jesu Sanftmut und Demut, seine Todesangst, Geißelung, Dornenkrönung, Kreuztragung und Kreuzigung, sein Blut und seine Wunden. Die angespannte Beschäftigung mit diesen gefühlsbetonten Vorstellungen löst in der Seele des Betrachtenden intensive Stimmungen und Wertgefühle aus, die nicht selten affektive Höhe erlangen: tiefe Erschütterung und bebende Angst, herbe Welt- und Selbstverachtung und bittere Reue, wehmutsvolles Mitgefühl und lustvoll-unlustvolle Rührung, frohe Dankbarkeit und herzliche Zuversicht, brennende Sehnsucht und schmelzende Liebeshingabe. Diese mannigfachen Gefühle, Stimmungen und Affekte legen dem Meditierenden von selbst Gebetsworte und Gebetsrufe auf die Lippen. So strömt aus der Betrachtung spontan das mystische Gebet hervor. Und doch ist dieses Gebet ebenso bewußt, absichtlich wie naiv, selbstverständlich; denn die Gebetsstimmung ist willkürlich und künstlich durch die Betrachtung hervorgerufen. Die mystische Meditation ist somit nichts anderes als die methodische Vorbereitung zum Gebet. Die Meditationsschemata eines Bonaventura, Petrus v. Alcantara, Ignatius v. Loyola, Franz v. Sales, Alfons v. Liguori[13] stimmen alle darin überein, daß sie die

andächtige Erwägung in den frommen „Herzensergüssen", im trauten Gebetsgespräch (colloquium), im Dank-, Bitt- und Aufopferungsgebet münden lassen.

3. Form des Gebets.

Das Gebet der Mystiker ist häufig — mag es nun bewußte Konzentration auf Gott oder spontane Aussprache des Ergriffenseins von Gott sein — ein freies, ungebundenes Reden mit Gott; die Wahl der Worte ist ein Werk des Augenblicks. Wo das Gebet bewußt und absichtlich als Mittel zur Sammlung und Betrachtung angewandt wird, ist auch die mit voller Aufmerksamkeit und gefühlsmäßiger Anteilnahme geschehende Aussprache einer bestimmten Gebetsformel gebräuchlich. Seuse benützte bei seinen Gebeten vielfach stehende Gebetsformulare und Hymnen wie das O crux ave spes unica oder das Salve regina[14]. Beliebt sind bei den Mystikern die kurzen, formelhaften Gebete, die bei der Betrachtung wie im alltäglichen Leben immer wieder gebraucht werden; sie waren schon bei den ägyptischen Mönchen in Übung; Augustin hat ihnen den Namen „Stoßgebete" gegeben[15]. Eine mehr autohypnotische Bedeutung hat die Gebetsformel bei den griechischen Athosmönchen, die sich auf die Ekstase trainieren und unzählige Male die μονολόγιστος εὐχή wiederholen: „Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich unser[16]." Aber dieses formelhafte, mündliche Gebet ist nur ein pädagogisches Hilfsmittel, eine Vorbereitung zum eigentlichen mystischen Gebet. Tauler sagt: „Also dienet alles Gebet des Mundes zu dem wahren Gebet, es ist aber nicht das wahre Gebet[17]."

Die Mystik schließt den Menschen von der Außenwelt ab und zwingt ihn in sein Inneres, sie lähmt die körperlichen Ausdrucksmittel, auf daß die Seele in sich gekehrt bleibe und ihre Abgeschiedenheit und Geistigkeit bewahre. Die Worte stören die innere Einheit und Ruhe, die Aussprache bedeutet ein Heraustreten aus der tiefen Versunkenheit. „Wo die Sammlung tief ist," sagt Teresa[18], „wird das Sprechen schwer." Alles mystische Beten zeigt darum die Tendenz aus dem Gebet in (laut gesprochenen oder innerlich artikulierten) Worten in das wortlose Gebet überzugehen, aus dem Reden mit Gott in ein stummes Betrachten und Kontemplieren Gottes, aus der Aussprache von Affekten in das schweigende Dahingleiten in gleichmäßigen, lange dauernden Stimmungen. Schon Plotin sagt: „Wir sollen Gott anrufen nicht mit lautem Wort, sondern indem wir mit der Seele uns im Gebet zu ihm erheben[19]." Joannes Cassianus redet von „jenem höheren Gebetszustand, jenem feurigen, nur wenigen bekannten und von wenigen erlebten, ja unaussprechlichen Gebet", „das jedes menschliche Verständnis übersteigt, das nichts zu tun hat mit dem Klang der Stimme oder der Bewegung der Zunge, ja nicht einmal mit einer inneren Aussprache von Worten, das der durch die Eingießung jenes himmlischen Lichtes erleuchtete Geist nicht mit den engen menschlichen Redemitteln ausdrückt, sondern bei gebundenen Sinnen wie aus einem sprudelnden Quell ausgießt und auf unsagbare Weise vor Gott ausschüttet, indem er in einem kürzesten Augenblick soviel zusammengreift als er weder aussprechen noch innerlich durchdenken

könnte[20]." Dieses wortlose Gebet ist ein Gebetszustand, kein Gebetsakt. Madame Guyon sagt: „Das Herzensgebet ist kein einzelner Akt oder ein Verlauf von Akten, den die Seele vornimmt, sondern der wesentliche Zustand, in dem sie lebt[21]."

Die Mystiker bringen die Höherwertung des wortlosen Gebets dadurch zum Ausdruck, daß sie dem gewöhnlichen „mündlichen" oder „auswendigen" Gebet das „innere"[22], „inwendige"[23], „betrachtende"[24] Gebet, die oratio „spiritalis"[25] „mentalis", „oraison intérieure et mentale", „oraison de l'esprit et du coeur"[26], die προσευχὴ νοερά oder καρδιακή[27] gegenüberstellen. Tauler sagt: „So klein ein Heller gegen 100 000 Mark Goldes ist, ist alles auswendige Gebet gegen das inwendige Gebet, das da ist und heißt wahre Einigung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen. Alles Gebet des Mundes ist recht wie Streu und Stroh gegen edlen Weizen[28]." Uralt ist der Gedanke, daß das Schweigen das wahre Beten, der echte Gottesdienst sei: er findet sich schon in der ägyptischen Religion[29] und in den synkretistischen Mysterien[30] und erlangt im Neupythagoräismus[31] und Neuplatonismus[32] normative Bedeutung; er kehrt immer wieder in der christlichen Mystik. Angelus Silesius singt:

„Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten,
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten."
„Gott ist so über all's, daß man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an."
„Die heil'ge Majestät (willst du ihr Ehr' erzeigen),
wird allermeist geehrt mit heil'gem Stilleschweigen[33]."

Franz v. Sales bezeichnet das mystische Gebet als das „Gespräch des Schweigens" (colloque de silence); denn es geschieht in gar heimlichen „Aspirationen" und „Inspirationen"; „die Augen reden mit den Augen, das Herz mit dem Herzen und niemand versteht, was gesprochen wird als die heiligen Liebenden, die da reden[34]." Das schweigende Gebet wird gerne auch mit dem Bilde des Atmens veranschaulicht. Mechthild v. Magdeburg bekennt: „Herr, himmlischer Vater, zwischen dir und mir geht immerfort ein unbegreifliches Atmen, worin ich viele Wunder und unaussprechliche Dinge erkenne und sehe[35]." Unzählige Male finden wir dieses Bild bei den quietistischen Mystikern des 16. und 17. Jahrhunderts. Franz v. Sales sagt vom mystischen Gebet in einem Wortspiel: „Nous aspirons à lui et respirons en lui[36]." Madame Chantal definiert das Gebet als ein „wortloses Atmen der Liebe in der unmittelbaren Gegenwart Gottes"[37]. Der Gegensatz des mystischen Gebets zum naiven, primitiven Beten tritt hier unverhüllt hervor: das naive Beten ist ein schlichtes Reden und Rufen aus der Fülle des Herzens, das „innere" Gebet des Mystikers ein Insichgewandt- und Versunkensein, ein Schweigen, ein Schauen, ein Atmen; dort der gewaltsame Durchbruch des Affekts — hier die Gebundenheit aller seelischen Kräfte.

4. Wesen und Inhalt des mystischen Gebets.

Der wesentliche Inhalt des mystischen Gebets ist nicht der des naiven Betens, die Aussprache der Not und die Bitte, obgleich es sich oft seiner

äußeren Form nach als Bitte charakterisiert. „Gott und die Seele" — Gott der höchste und einzige Wert und der Unwert des eigenen Ich — das ist der Kern des mystischen Gebets, mag es auch in seiner zufälligen Hülle als Bitte erscheinen. Nach der klassischen Definition der Mystik ist das Gebet die elevatio mentis ad deum, der „Aufstieg des Gemütes zu Gott". Schon Origenes deutet diese Definition an, wenn er im Anschluß an das Psalmwort: „zu dir habe ich meine Seele erhoben" das Gebet als „Erhebung der Seele" bezeichnet[38]. Ein Augustinus zugeschriebener Sermo sagt: „Das Gebet ist ein Aufsteigen der Seele vom Irdischen zum Himmlischen, ein Emporstreben zu dem, was oben ist, ein Verlangen nach dem Unsichtbaren[39]." Joannes Damascenus definiert das Gebet als ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν[40]. Seine Definition ist zur Normaldefinition der katholischen Theologie geworden. Die mehr impersonalistische Mystik, deren Ziel die Auflösung der Individualität in Gott ist, nuanciert leise diese Wesensbestimmung des mystischen Gebets, wenn sie dieses weniger als ein Emporsteigen zu dem über dem Geiste stehenden Gott, denn vielmehr als ein Eingehen in den in der Seele gegenwärtigen Gott, weniger als eine „Erhebung" denn als eine „Versenkung" bezeichnet. So nennt Tauler das Gebet „ein unmitteliches Gehen des Geistes in Gott", „ein Versenken des Geistes in Gottes Geist"[41], Tersteegen bezeichnet es als „ein Sich-einwärts-neigen in den Grund der Seele zu der Gegenwart Gottes"[42].

Die theologische Formel von der elevatio mentis ad deum bestimmt in der Tat treffend die phänomenologische Eigenart des mystischen Gebets. Das Gebet der Mystik ist nichts anderes als die Hinwendung des Geistes zum einen, höchsten Wert. Diese Hinwendung kann affektiv oder affektlos sein, sie kann die Stimmungsfarbe der Lust oder Unlust oder beider zugleich tragen, sie kann als Aufstieg, als Flug zur höchsten Höhe oder als Versinken in den tiefsten „Abgrund" erlebt werden, sie kann sich in die äußere Form der Betrachtung, Bitte, Anbetung oder Ergebung kleiden. Das eigentliche Wesen des mystischen Gebets wird durch die Verschiedenheit der Erlebnisweise, der Gefühlsintensität und Stimmungsfarbe wie durch die Verschiedenheit der äußeren Gebetsformen nicht verändert. Das Thema aller mystischen Gebete ist nur eines: Gott, das summum bonum, und die Seele, die zur Gottesschau und Gotteseinigung gelangen soll. Eben deshalb zeigen die Gebete der Mystiker eine Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit gegenüber dem Formenreichtum des naiven, primitiven Betens, in dem ein bewegtes und mannigfaltiges Leben sich offenbart. Den gleichförmig auf- und abwogenden Rhythmus des mystischen Betens gibt in wundervoller Weise der Hymnus Adoro te devote des Thomas v. Aquino wieder.

Alles Beten der Mystiker ist ein Sichhinwenden zum höchsten Gut. Dennoch zeigt sein Inhalt einen inneren Fortschritt; schon der Terminus der klassischen Definition elevatio, „Aufstieg" der Seele zu Gott deutet an, daß im mystischen Gebet eine immanente Aufwärtsbewegung stattfindet. Der Beter schreitet von der Konzentration zur Kontemplation fort, von dem sehnsüchtigen Gottverlangen zum seligen Gottesbesitz und Gottesgenuß. In der Konzentration trägt das Erleben des höchsten Wertes

den Charakter der Spannung, in der Kontemplation den der Lösung. In der Konzentration ist der Beter noch selbsttätig strebend und wollend, in der Kontemplation hört alle absichtliche Eigentätigkeit auf, in passiver Ergriffenheit schaut er das höchste Gut, die Hinwendung ist zum Hingewandtsein. die Versenkung zur Versunkenheit geworden.

I. Konzentration.

Der betende Mystiker wendet sich ab von der äußeren Wirklichkeit, unterdrückt willensmäßig alle auf diese abzielenden Vorstellungen und Regungen und richtet seine ganze geistige Aufmerksamkeit auf die höchste geistige Wirklichkeit, auf Gott. Tauler sagt: „Kehre dich in der Wahrheit von dir selber und von allen geschaffenen Dingen und richte dein Gemüt ganz in Gott auf[43]." Makarios mahnt: „Gott ist das höchste Gut, auf ihn mußt du deine Gedanken sammeln, nur auf ihn mußt du harren und schauen[44]." Mit unverrücktem inneren Blick schaut der weltabgewandte Beter auf das jenseits der Welt stehende summum bonum, vergegenwärtigt es sich, betrachtet es, versenkt sich darein, bis er schließlich in ihm aufgeht, von ihm erfüllt, fortgerissen, verzehrt wird. „Unablässig harre des Herrn in deinem Innern, suche ihn mit deinen Gedanken, zwinge und nötige deinen eigenen Willen und Entschluß zur steten Richtung auf ihn." „Aufmerksamen Sinnes mußt du Gott erwarten, bis er kommt und deine Seele heimsucht" (Makarius)[45].

Die Konzentration auf das summum bonum hüllt sich zumeist in die Form der Bitte, seltener in die Form der sehnsüchtigen Klage und Frage; doch wird die Bitte oder Frage ständig von der reinen Betrachtung unterbrochen. Den Gegenstand der Bitte bildet das Heil der Seele in Gott; der Mystiker erfleht von Gott jenen Seelenzustand, den er erstrebt: die Isolierung des Seelenlebens von der gegenständlichen Welt, die Verdrängung der Affekte, triebhaften Regungen und Willenstendenzen, die innere Ruhe und Einheit, die enthusiastische Hingabe an das höchste Gut, die Ekstase. Der ganze Stufengang des mystischen Heilsprozesses von der „Reinigung" über die „Erleuchtung" zur „Einigung" spiegelt sich im Inhalt der mystischen Gebetsbitten wider.

1. Via purgativa.

a) Loslösung von der Welt: „Pflanze Furcht vor dir in mein Herz, auf daß ich die Welt fliehe nach deinen Geboten und Haß gegen sie hege und mich weise vor ihr absperre. Laß mich nicht, o Christus, in ihrer Mitte umherirren" (Symeon der Neue Theologe)[46]. „Eija, Herr, ich bitte dich, daß du mich vor allen irdischen Dingen bewahrest unvermenget; denn wie heilig sie auch sein mögen, sie verrücken mich doch aus dem höchsten Bund mit dir" (Mechthild v. Magdeburg)[47]. „Ich bitte dich, daß du uns gebest ein wahres Abscheiden von aller dieser Welt und ein völliges Verzichten unser selbst" (Margaretha Ebner)[48]. „Da mihi omnibus mori, quae in mundo sunt et propter te amare contemni et nesciri in hoc saeculo." „Rape me et eripe me ab omni creaturarum indurabili consolatione, quia nulla res creata appetitum meum valet plenarie quietare et consolari." „Verte mihi omnia terrena in amaritudinem, omnia infima et creata in contemptum et oblivionem. Erige cor meum ad te in coelum, et ne dimittas me vagari super terram." (Nachfolge Christi.)[49]

b) Innere Reinigung, Zurruhekommen der Affekte und Wünsche: „Si quid est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda et fac idoneum ad

videndum te." „Sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculus meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut te recognoscam" (Augustinus)[50]. „Laß mich abwerfen die Schlechtigkeit der Seele, welche Aufblähung und törichte Erhebung zerdrücken und zermalmen. Ach gib mir Demut, reich mir deine hilfreiche Hand und säubere den Schmutz meiner Seele." „Sänftige die Bewegungen meines Gemüts, mach mich fähig, alle Anfechtung und alles Leid des Lebens hochgemut zu tragen." „Gewähre mir Tränen der Buße, Tränen der Sehnsucht, Tränen des Heils, Tränen, die die Hefe meines Geistes reinigen und mich lauter machen von oben her" (Symeon)[51]. „Reinige, Herr, heute mein Herz von aller irdischen Liebe und gieß hernieder deine Himmelsflut in meine dürre Seele, daß ich beweine deine Erniedrigung und meiner Sünden Jammer" (Mechthild von Magdeburg)[52]. „Libera me a passionibus malis et sana cor meum ab omnibus affectionibus inordinatis, ut intus sanatus et bene purgatus aptus efficiar ad amandum, fortis ad patiendum, stabilis ad perseverandum." „Educ de habitaculo cordis mei tenebras universas. Cohibe evagationes multas et vim facientes elide tentationes. Pugna fortiter pro me et expugna malas bestias, concupiscentias dico illecebrosas." „Impera ventis et tempestatibus (d. h. den Affekten), dic mari: quiesce! dic aquiloni: ne flaveris, et erit tranquillitas magna." „Da mihi cor meum ab omni inutili sollicitudine et angore evacuare nec variis desideriis trahi cuiusque rei vilis aut pretiosae, sed omnia inspicere sicut transeuntia et me pariter cum illis transiturum" (Nachfolge Christi)[53]. „Besänftige die bitteren Kräfte unserer Natur durch die Balsamsäfte deiner Liebe. Laß unseren unruhigen Eigensinn und Eigenwillen in sanfter Stille zu deinen Füßen hinsinken, unsere ungestümen Gemütsbewegungen befriedigt und unsere zerstreuten Begierden und Gedanken in ein stilles Nun und Augenblick gesammelt werden" (Tersteegen)[54]. „Reinige mein Herz von allem, was irdisch, was stolz und sinnlich, hart und grausam ist, von aller Verkehrtheit, aller Unordnung, aller Starrheit" (Newman)[55].

2. Via illuminativa.

a) Ruhe und Friede in Gott: „Da mihi super omnia desiderata in te requiescere et cor meum in te pacificare. Tu vera pax cordis, tu sola requies, extra te dura sunt omnia et inquieta. In hac pace in idipsum, hoc est in te uno et summo aeterno bono dormiam et requiescam." „Non potest cor meum veraciter requiescere nec totaliter contentari, nisi in te requiescat et omnia dona omnemque creaturam transcendat" (Nachfolge Christi)[56]. „Laß mich nicht außer dir suchen, was ich nur in dir finden kann, o Herr, Ruhe und Freude und Seligkeit, welche nur bleiben in deiner bleibenden Freude! Erhebe meine Seele von dem ruhelosen Kreislauf ermattender Gedanken zu deinem ewigen Frieden! Erhebe meine Seele zu der reinen, glänzenden, erhabenen, strahlenden Atmosphäre deiner Gegenwart, daß ich hier frei atme, hier in deiner Liebe ruhe, hier Ruhe finde vor mir selber und vor allen Dingen, die mich beunruhigen, und dann, mit deinem Frieden bekleidet, zurückkehre, um zu tun und zu tragen, was dir gefällt" (Pusey)[57].

b) Indifferenz, Gleichförmigkeit des eigenen Willens mit dem Willen Gottes: „Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, daß du uns helfest, daß wir nach allem deinem Willen gezogen werden, es geschehe uns mit Lieb oder mit Leid, daß uns deine starke Gewalt dazu binde und deine süße Minne dazu zwinge, daß wir kein natürlich Leben an uns haben, denn das du, Jesus Christus, in uns lebest mit aller deiner Gnade" (Margaretha Ebner)[58]. „Das will ich, das verlange ich, darnach sehne ich mich aus tiefstem Herzen, daß in mir und von mir und durch mich nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Möge ich künftig nicht mehr meiner Neigung folgen, noch meinen eigenen Vorteil suchen, noch nach der Zuneigung der Freunde verlangen, sondern allein dahin streben in allen Dingen deinem Wohlgefallen gemäß zu tun. Möge ich nicht darauf achten, was bitter oder süß, was schwer oder leicht, was widrig oder angenehm sei, sondern mit innigem, heißem Verlangen und peinlicher Sorgfalt das zu vollführen trachten, was deinem Willen wohlgefällt" (Bonaventura)[59]. „Da mihi hoc semper desiderare et velle, quod tibi magis acceptum est et carius placet. Tua voluntas mea sit et mea voluntas tuam semper sequatur et optime ei concordet. Sit mihi unum velle et nolle tecum nec aliud posse velle aut nolle, nisi quod tu vis aut nolis" (Imitatio)[60]. „Da, quod iubes, et iube, quod vis!" (Augustinus)[61].

c) Die ausschließliche Hinwendung zum höchsten Gut, die enthusiastische Gottesliebe: „Fac me, pater, quaerere te; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat." „Oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas nihilque

mihi repugnare facias tendenti ad te." „Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto" (Augustinus)[62]. „Da mihi, Domine, coelestem sapientiam, ut discam te super omnia quaerere et invenire, super omnia sapere et diligere" (Nachfolge Christi)[63]. „Te concupiscat anima mea, te semper esuriat, te semper sitiat, te semper ambiat, et quaerat, te inveniat, ad te tendat, ad te perveniat, te meditetur, te loquatur et omnia operetur in laudem et gloriam nominis tui" (Bonaventura)[64]. „Mein Herz hat keine andere Süßigkeit als von dir denken, von dir reden, von dir hören, von dir schreiben, von dir disputieren, mit dir kosen und deine Glorie aus dem Grunde meines Herzens offenbaren, damit mir dein süßes Gedächtnis eine Hilfe und ein Ergötzen sei in dem Gewühle und Ungestüm dieser Welt, denn in deinem Gedächtnisse erlustige ich mich ganz" (unbekannter deutscher Mystiker)[65].

„Si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem" (Augustinus)[66]. „Fac me tibi magis credere, in te spem habere, te diligere" (Thomas v. Aquin)[67]. „Wenn ich dich bitte um Inbrunst, so bitte ich um Glaube, Hoffnung und Liebe" (Newman)[68].

„O amor, qui semper ardes et numquam exstinqueris, caritas, Deus meus, accende me" (Augustinus)[69]. „O edler Aar, o süßes Lamm, o Feuersglut, entzünde mich. Wie lange soll ich also dürre sein?" (Mechthild)[70]. „Ich bitte dich, daß du meine Seele markreich machest mit der Süße deines Markes und durchleuchtest und durchgeistigst und feurig machest mit dem Feuer deiner Gottheit." „Ich bitte dich, daß du mein Herz entzündest mit dem Feuer deiner göttlichen Liebe, daß diese allezeit sei beweglich, stetiglich, hitzig, spitz, flüssig, überwillig, die mich verwunde, zu dir binde, nach dir allezeit seufzend und verlangend mache, mich von mir scheide und mich in dich lieblich verzücke." (Eckart.)[71] „Fülle meine Seele mit deiner Fülle, hauche mich an mit deinem Atem, der Kraft und milde Glut eingießt . . . Herr, wenn ich dich um Glut bitte, bitte ich um dich selbst, um nichts Geringeres als dich, o mein Gott. Komm in mein Herz und erfülle es mit Glut, indem du es mit dir erfüllst" (Newman)[72].

„Gib Gnade, daß ich dich unaufhörlich liebe" (Mânikka-Vâschagar)[73]. „Transfige medullas et viscera animae meae suavissimo amoris tui vulnere, ut lanqueat et liquefiat anima mea solo semper amore et desiderio tui" (Bonaventura)[74]. „Dilata me in amore, ut discam in interiori cordis ore degustare, quam suave sit amare et in amore liquefieri et natare. Tenear amore, vadens supra me, prae nimio fervore et stupore. Cantem amoris canticum, sequar te dilectum meum, deficiat in laude tua anima mea iubilans ex amore" (Nachfolge Christi)[75]. „Reiß unsere Liebe und Herzensandacht ganz zu dir, daß wir aller Orten und zu aller Zeit und in allen Dingen nur dich sehen und nur dich lieben, der du unseres Herzens eigentlicher Vorwurf und ewig genug bist" (Tersteegen)[76]. „Gib mir, Herr, und nimm mir, Herr, alles, was du willst, nur laß mir ja diesen Willen, daß ich sterben müsse von Minne in der Minne" (Mechthild)[77].

3. Via unitiva.

a) Erleben der Gegenwart Gottes, Gottschauen: „Zu dir, Vater, möge ich gelangen, möge ich bei dir wohnen!" (Mânikka-Vâschagar)[78]. „Schlage dein Zelt auf in mir und wohne da und bleib da unaufhörlich" (Symeon)[79]. „Bereite dir, o Gott, in mir ein glänzendes Gemach, daß du nach deiner Verheißung in mir wohnest und dort eine Stätte dir errichtest" (Petrus v. Alcantara)[80]. „Ich bitte dich, mein Herr, daß wir inne werden deiner Gegenwart auf sichtbare und unsichtbare Weise mit einer süßen Berührung" (Margaretha Ebner)[81].

„O König, Herr, komm zu mir, zu mir" (Mânikka-Vâschagar)[82]. „Veni, veni! quia sine te nulla erit laeta dies aut hora, quia tu laetitia mea et sine te vacua est mens mea. Miser sum et quomodo incarceratus et compedibus gravatus, donec luce praesentiae tuae me reficias vultumque amicabilem demonstres" (Nachfolge Christi)[28]. „Komm, wahres Licht; komm, ewiges Leben; komm, verborgenes Geheimnis; komm, unsagbarer Schatz; komm, unaussprechliche Tat; komm, unvorstellbares Antlitz; komm, unsichtbare Wonne; komm, Licht ohne Abend; komm, wahre Hoffnung aller Heilsbeflissenen; komm, Aufrichtung der Darniederliegenden; komm, Auferstehung der Toten; komm, Mächtiger, der alles schafft und umschafft und wandelt durch seinen Willen; komm, Unsichtbarer, ganz Untastbarer und Unberührbarer . . . Komm, ewiges Leben; komm, unverwelklicher Kranz; komm, Purpur des großen Gottes, unseres Königs; komm, kristallgleicher, demantgeschmückter Gürtel . . . Komm, nach dem meine arme Seele sich gesehnt hat und

sehnt; komm, Einsamer zum Einsamen, denn einsam bin ich, wie du siehst; komm, der du mich losgelöst und vereinsamt hast auf dieser Welt; komm, der du meine Sehnsucht geworden bist und der du gemacht hast, daß ich dich ersehne, den ganz Unzugänglichen. Komm, mein Atem und Leben; komm Trost meiner niedrigen Seele; komm, meine Freude, mein Ruhm, mein stetes Ergötzen" (Symeon)[84].

„Da mihi, quae attendam, ut adspiciam te" (Augustinus)[85]. „Komm, höchstes Licht, das stets neu entstehend meine Seele erfüllt, gib mir die Gnade, dich zu schauen, wie du bist." „Auf Erden, im Himmel oder dann, wenn all dies vergangen ist, wann werde ich dein Antlitz schauen?" (Mânikka-Vâschagar)[86]. „Zeige mir deutlich das Antlitz deiner Gottheit und erscheine mir ganz auf unsinnliche Weise" (Symeon)[87]. „Du, unser Gott und unser Alles! Du ewig belustigendes und völlig beruhigendes Liebeswesen! Dieses Eine, dich zu finden und dich so zu schauen, ist es, welches ich in Demut von dir erbitte." „Laß uns der Zeit und Ort entfallen, damit wir dich mögen schauen und unser so lang umgetriebener, bald verschmachteter Geist wiederum in deinen ursprünglichen Vatersarmen ausruhen möge" (Tersteegen)[88].

b) Volle Einigung mit Gott, Aufgehen in Gott, Ekstase: „Ich bitte dich, mein Herr, daß du uns in deiner lauteren Minne gebest eine sichere Vereinigung in das innerste Gut, das du, Gott, selber bist" (Margaretha Ebner)[89]. „Herr Jesu Christe, ich bitte dich von Liebe, daß du mich dir und dich mir nahest, vereinigest, heimlichest, innerest, einschmelzest, einatmest, einschließest, eintuest, einzweigest, einliebest, einnaturest, einvergottest. Und ich bitte dich, daß du mich verbergest in die feurige Flamme deiner Gottheit, daß ich also feurig und also flammend und einfließend und aufwallend werde in dem Feuer deiner Gottheit, daß man darin keinen Unterschied kiese, so viel es möglich ist." „Ewiger Vater, ich bitte dich von Grund meines Herzens und aus allen Kräften meiner Seele, daß du mir gebest in der innersten, tiefsten und verborgensten Heimlichkeit des Grundes deines väterlichen Herzens ein stetes innebleibendes Wesen, Leben, Sehen, Lieben, Sprechen, Wirken . . .; daß ich allezeit in dir beschlossen sei und bleibe, ein durchleuchtend Bild nach deinem innersten verborgenen Willen vor den Augen deiner Majestät, in dem du allezeit ohne Widerstand hellglänzend spiegelst und ersiehst den Adel deiner göttlichen Natur" (Eckart)[90]. „Gib mir dich jetzt so, daß ich mich an dir sättige, daß ich küsse und umfange deine unsagbare Herrlichkeit, das Licht deines Antlitzes und verwandelt, ganz verherrlicht, zu dir komme, und selbst Licht geworden von deinem Lichte, zu dir trete" (Symeon)[91]. „Eija, mein einiges Gut, nun hilf mir, daß ich unbefleckt möge fließen in dich" (Mechthild)[92]. „Ich komme zu dir um Hilfe, verlangend nach Fülle des Glücks, Zerstörung meines Ich, Aufgehen in dir" (Vischnu-Purâna)[93]. „Ich bitte dich, laß meine Seele in mir schmelzen, mach mich dein" (Mânikka-Vâschagar)[94]. „O quando ad plenum dabitur mihi vacare et videre, quam suavis es, Domine Deus meus! Quando ad plenum me recolligam in te, ut prae amore tuo non sentiam me, sed te solum, supra omnem sensum et modum" (Nachfolge Christi)[95]. „Wann werde ich ganz dein sein? Wann werde ich aufhören, mein zu sein? Wann wirst du mich mit dir vollkommen vereinigen, mich in dir aufnehmen und umwandeln?" (Petrus v. Alcantara)[96]. „Wie lange noch wird es zwischen mir und dir das Ich und Du geben? Hebe zwischen uns mein Ich auf, daß ich ganz in dich eingehe, daß ich nichts werde" (Bâyazid)[97].

f) Ewige Gottesschau und Gottvereinigung im Jenseits: „Gib mir vor lauter Minne ein ewiges Genießen, mein Herr, da du allein ein Herr bist und niemand mehr, da deine Ehre unsere ewige Speise ist und deine Gewalt unsere ewige Freude, da dein Anblick unsere ewige Speise ist, da alle Traurigkeit ein Ende hat und alle Freude versichert ist aus dem Ursprung des lebenden Brunnens" (Margaretha Ebner)[98]. „Du siehst, keine Freude hab' ich auf dieser meerumgürteten Erde, sei gnädig, laß mich zu dir kommen." „Du siehst, mein Herz ist verzagt, ich habe keine Freude im Leben, sei gnädig, laß mich zu dir kommen" (Mânikka-Vâschagar)[99]. „O weh, meine auserwählte Weisheit, wann soll der lichte Tag aufgehen, wann soll die fröhliche Stunde kommen, da ich vollkommen bereit hinscheide von diesem Elend zu meinem Geliebten, o weh, damit ich dich leiblich schaue und lobe? Wahrlich, mich beginnt so schmerzlich zu sehnen, mich beginnt so innig zu verlangen nach meines Herzens einziger Wonne. . . . Ach, wie zieht es sich in die Länge, wie verspätet es sich, daß ich meines Herzens Augenweide von Angesicht zu Angesicht ansehe und ich deiner nach meiner Herzenslust genieße" (Seuse)[100]. „Quando ad plenum laetabor in te? Quando erit pax solida, pax impertur-

babilis et secura. pax intus et foris, pax ex omni parte firma? Jesu bone, quando stabo ad videndum te? Quando contemplabor gloriam regni tui? Quando eris mihi omnia in omnibus? O quando ero tecum in regno tuo, quod praeparisti dilectis tuis ab aeterno?" (Nachfolge Christi)[101].

„Erlöse mich von diesem Tode,
Gib Leben meinem heißen Fleh'n!
Mein Gott, o halte mich verbannt
Nicht mehr in diesen starken Banden.
Sieh, wie ich glühe, dich zu seh'n,
Ganz muß in Schmerzen ich verderben,
Ich sterbe, weil ich nicht kann sterben" (Johann v. Kreuz)[102].

II. Kontemplation.

Das mystische Beten zeigt einen inneren Fortschritt; der Beter schreitet von der Gottessehnsucht zum Gottesbesitz fort. Erst flehte er, von allen Affekten und Wünschen „gereinigt" und ganz von dem Erlebnis des einzigen und höchsten Wertes beherrscht zu werden; jetzt ist er von diesem einen, unendlichen Wert ergriffen. Erst flehte er, zu Gott zu gelangen, ihn zu schauen, mit ihm sich zu vereinen, jetzt atmet er in seiner unmittelbaren Gegenwart. Er bittet nicht mehr, er konzentriert sich nicht mehr, er kontempliert nur die unendliche Größe, Güte und Schönheit seines Gottes. „Der Geist", sagt Plotin, „verharrt unbeweglich, ins Schauen versunken; er blickt auf nichts anderes als auf das absolut Schöne, ihm wendet er sich ganz zu und gibt sich ihm ganz hin, stillestehend und gleichsam mit Kraft erfüllt[103]." Schauer, Ehrfurcht, Bewunderung, Staunen und Entzücken packen ihn, unendliche Wonne durchströmt ihn. Mit unvergleichlichen Worten hat Plotin dieses wunderbare Erlebnis der mystischen Kontemplation beschrieben.

„Wer es (d. h. das höchste Gut) schaut, welche Liebesglut wird ihn durchflammen, welche Sehnsucht ihn durchglühen, mit ihm ganz zu verschmelzen, welch Wonneschauer ihn durchzittern. Wer es noch nicht geschaut hat, verlangt sehnsüchtig nach ihm als dem absolut Guten, wer es schon geschaut hat, staunt über seine Schönheit, wird von seliger Bewunderung erfüllt, wird erschüttert ohne versehrt zu werden, er liebt mit wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, er verlacht jede andere Liebe, er verachtet alles, was er bisher für schön hielt. Etwas Ähnliches erleben jene, denen eine Götter- oder Geistervision zuteil geworden und die nun unempfänglich sind für die Schönheit anderer Körper. Wievielmehr wird dann erst der, welcher das absolut Schöne selbst in seiner wesenhaften Reinheit geschaut hat, frei sein von Verlangen nach fleischlicher oder körperlicher Schönheit, sei sie nun irdisch oder himmlisch, damit das Urschöne rein bleibe[104]."

Die kontemplative Versunkenheit ist meist stumm; die entzückte Schau des höchsten Wertes ist sprach- und wortlos (s. o. Abs. 3). Bisweilen aber ist der das reine Werterlebnis begleitende Affekt so gewaltig, daß er sich in der Rede nach außen entlädt. Der kontemplierende Mystiker stößt kurze, in rhythmischem Schwung einander folgende Gebetsrufe aus.

1. Die reine ästhetische Betrachtung.

Der Beter betrachtet Gott als einzigen, höchsten und unendlichen Wert, als die Quelle aller intellektuellen, ethischen und ästhetischen Werte, als einziges und höchstes Ziel alles menschlichen Strebens.

Augustin betet: „Tu es summum bonum." „Summe, optime, potentissime, misericordissime et iustissime, pulcherrime et fortissime!" „Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis!" „Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia." „Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est." „Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea[105]." Franz von Assisi bricht nach der Stigmatisierung in den Jubelruf aus: „Tu es sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia. Tu es fortis. Tu es magnus. Tu es altissimus. Tu es rex omnipotens, tu Pater sancte, Rex coeli et terrae. Tu es trinus Dominus Deus, omne bonum. Tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Domine Deus vivus et verus. Tu es caritas, amor. Tu es sapientia. Tu es humilitas. Tu es patientia. Tu es securitas. Tu es quietas. Tu es gaudium et laetitia. Tu es iustitia et temperantia. Tu es omnis divitia ad sufficientiam[106]." Der vom Enthusiasmus überwältigte Troubadour der Gottesliebe reiht hier viele kurze Rufe aneinander; ein andermal wiederholte er die ganze Nacht hindurch das eine Gebet: „Deus meus et omnia[107]." Mit demselben Ruf leitet Thomas von Kempen eines seiner innigen Gebete ein[108]. Ein anderes Gebet des Verfassers der Imitatio Christi klingt in der Stimmung an das Preisgebet des Stigmatisierten an: „Tu, Domine, Deus meus, super omnia optimus es. Tu solus altissimus, tu solus potentissimus, tu solus sufficientissimus et plenissimus, tu solus suavissimus et solationissimus. Tu solus pulcherrimus et amantissimus, tu solus nobilissimus et gloriosissimus super omnia, in quo cuncta bona simul et perfecta sunt et semper fuerunt et erunt[109]." Ein Gebet des Petrus v. Alcantara besteht gleichfalls nur in der Aneinanderreihung kraftvoller Vokative: „O meine Hoffnung, o du mein vollkommener Ruhm, o meine Zuflucht und mein Trost, o Süßigkeit meines Herzens, o Leben meiner Seele, o Freude meines Geistes, o herrlicher Tag der Ewigkeit, hellstes Licht meines innersten Wesens, himmlisches Paradies meines Herzens, o mein süßer Ursprung und mein und aller Dinge erster Anfang, o meine höchste übergroße Ruhe und mein einzig genügender Besitz[110]." Augustinischer Spiritualismus redet aus folgendem Gebet Teresas: „O höchster Herr, o du mein König, o erhabene Macht, unendliche Güte, ewige Weisheit, ohne Anfang und ohne Ende, unergründliche Tiefe der Wunder, Quelle aller Schönheit und Kraft[111]." An diese abendländischen Gebete klingt ein Gebet der Bhagavadgîtâ (XI 37 f.) an: „Du Unendlicher, Götterherr, Weltenstätte, du bist das höchste Wesen, Sein und Nichtsein, du bist der erste Gott, der alte Urgeist, du bist der höchste Schatz der ganzen Welt." Auch die byzantinische Mystik kennt dieses rein kontemplative Beten. Symeon betet: „Du bist das Himmelreich, du das Land der Sanftmütigen, o Christus. Du bist das grünende Paradies, du das göttliche Brautgemach, du die unaussprechliche Ehekammer, du der Tisch aller. Du bist das Lebensbrot, du der frischeste Trank, du der Mischkrug, du das Lebenswasser. Du bist die unauslöschliche Fackel den Heiligen. Du bist das Kleid, der Kranz und der Verteiler der Kränze. Du bist die Freude und Erquickung, die Seligkeit und Herrlichkeit. Du bist das Jauchzen und die Wonne[112]." Noch bildhaftere und farbenreichere Formen hat das kontemplative Gebet bei Mechthild v. Magdeburg. „O du brennender Berg, o du auserwählte Sonne, o du voller Mond, o du grundloser Brunnen, o du unerreichbare Höhe, o du Klarheit ohne Maß, o Weisheit ohne Grund, o Barmherzigkeit ohne Hinderung, o Stärke ohne Widersetzung, o Krone aller Ehren." „O Kaiser aller Ehren, o Krone aller Fürsten, o Weisheit aller Meister, o Geber aller Gabe, o Löser aller Gefängnisse." „Du bist die Sonne aller Augen, du bist die Lust aller Ohren, du bist die Stimme aller Worte, du bist die Kraft aller Frömmigkeit, du bist die Lehre aller Weisheit, du bist das Leben in allem Lebenden, du bist die Ordnung alles Seienden." „Du bist mein Spiegelberg, eine Augenweide, ein Verlust meiner selbst, ein Sturm meines Herzens, meine höchste Sicherheit[113]." In Stimmung und Stil klingt an Mechthilds dichterisches Gebet ein Hymnus des Mânikka-Vâsagar an: „O unbefleckter Glanz, Schimmer einer voll erblühten Blume, o Lehrer, honigsüße Götterspeise, du Hochgeehrter, Beschützer, Löser der Fesseln, großer Strom von überschwänglicher Zartheit und

unaufhörlicher Flut! Großes Licht, das niemand schauen kann, Flut des Entzückens, Vater, Licht aller vergänglichen Strahlen, die scheinen, unsagbar feiner Intellekt! Volle Gewißheit, köstliche Götterspeise, aufströmender Quell, du mein Herr[114]."

Die Kontemplation von Gottes Unendlichkeit und Seinsfülle wird bisweilen zu einer in prachtvollen Paradoxien sich bewegenden Betrachtung Gottes als der coincidentia oppositorum.

Augustinus ruft aus: „Misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis et mutans omnia, nunquam novus, nunquam vetus, semper agens semper quietus[115]." Ähnlich betet Symeon: „Du bist ganz unbeweglich und bewegst dich doch ständig, du bist ganz außer der Kreatur und bist doch in aller Kreatur, du erfüllst ganz das All und bist doch ganz außer dem All[116]." In einem mystischen Gebet des Vischnu-Purâna heißt es: „Du, dessen Form eine ist, und doch mannigfaltig, dessen Wesen eines ist und doch verschieden, zart und doch weit, erkennbar und doch unerkennbar, Wurzel der Welt und doch aus der Welt bestehend, Stütze des Alls und doch kleiner als der Erde kleinster Teil, wohnend in jeder Kreatur und doch ohne Beengung[117]." Die Betrachtung der in Gottes Wesen beschlossenen Gegensätze läßt nicht selten den pantheistischen Gedanken des ἓν καὶ πᾶν aufsteigen. Ein Gebet der Maitrâyana-Upanischad (5, 1) beginnt mit den Worten: „Du bist Brahman, du Vischnu, du Rudra, du Prajâpati, du Agni, Varuna, Vâyu, du Indra, du das Licht der Nacht, du bist der Nahrungsgeist, der Tod, die Erde, das All . . .; vielfältig ruht in dir, was ist[118]." Magdalena von Pazzi betet: „O Liebe, du durchdringst und durchbohrst, du zerreißest und bindest, du regierst alle Dinge, du bist Himmel und Erde, Feuer und Luft, Blut und Wasser, du bist Gott und Mensch[119]."

Diese reine, völlig anegoistische, von jedem Realisierungsstreben freie, ästhetische Betrachtung des summum bonum und ἓν καὶ πᾶν, die anbetende, feierliche Versenkung in Gottes Wesens- und Wertfülle bildet den Hauptteil des mystischen Betens; sie schiebt sich auch ständig in die Bitte und Ergebung ein; aber auf den Höhepunkten des Gebets löst sie sich von allen anderen Gebetsformen ab.

2. Lobpreis und Dank.

Die Betrachtung der Größe, Güte, Heiligkeit und Schönheit Gottes geht häufig in ein entzücktes Jubeln, Preisen, Loben und Danken über.

„Te laudet anima mea, ut amet te et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te. Non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua, nec spiritus omnis hominis per os conversum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti et transiens ad te" (Augustinus)[120]. „Omnipotens, sanctissime, altissime et summe, totum, bonum, qui solus es bonus, tibi reddamus omnem laudem, omnem gloriam, omnem gratiam, omnem honorem, omnem benedictionem, et omnia bona. Fiat, Fiat! Amen." „Omnipotens, altissime, sanctissime et summe Deus, Rex coeli et terrae, propter temetipsum gratiam agimus tibi" (Franziskus)[121]. „Laudetur nomen tuum, non meum; magnificetur opus tuum, non meum; benedicatur nomen sanctum tuum, nihil mihi attribuatur de laudibus hominum. Tu gloria mea, tu exultatio cordis mei. In te gloriabor et exultabo tota die" (Nachfolge Christi)[122]. „Vater, ich preise dich; Meister, ich preise dich; Ewiger, ich preise dich; Reiner, ich preise dich. Bruder, ich preise dich; Seiender, ich preise dich; du Großer, ich preise dich; du Herr, ich preise dich; du Einziger, ich preise dich; Leben, ich preise dich; Herrlichkeit, ich preise dich; Wonne, ich preise dich; Bräutigam, ich preise dich" (Mânikka-Vâschagar)[123]. „O Herr des Weltalls, möchten alle Geschöpfe dich preisen! O, wer kann es laut genug verkünden, wie treu du deinen Freunden bist! Hätte ich doch Verstand und Wissenschaft und ganz neue Worte um die Wunder deiner Liebe so zu verherrlichen, wie meine Seele es empfindet" (Teresa)[124]. „O hochheilige Dreieinigkeit, ein Gott und mein höchstes, einziges Gut! Könnte ich allein dich so sehr lieben und loben als alle seligen Geister dich lieben und loben . . . Du allein kannst dich selbst würdig lieben und loben, weil niemand als du selbst deine unbegreifliche Güte mit dem Verstand erfassen kann und eben darum sie so, wie sie es verdient, zu loben vermag"

(Petrus v. Alcantara)[125]. „Du erhabener Herr, ich weiß, du bist rein von allem Lobe der Lobenden und allem Preise der Preisenden und allen Gedanken der Denkenden. Mein Gott! Du weißt, daß ich die Pflichten deines Lobes nicht zu erfüllen vermag. Lobe dich selber an meiner Statt, das ist das wahre Lob" (Husain al-Hallâdsch)[126].

3. Hingabe und Ergebung.

Die Ergriffenheit von dem Unendlichkeitswert bedingt eine völlige innere Hingabe an ihn; der Beter kennt keinen anderen Wert, er schenkt sich ganz seinem Gott. An die Kontemplation Gottes reiht sich so die völlige Liebeshingabe an ihn.

„Jam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum; quia tu solus iuste dominaris, tui iuris esse cupio." „Non dubia, sed certa conscientia amo te, Domine. Percussisti cor meum verbo tuo et amavi te" (Augustinus)[127]. „Domine ego non habeo nec amo nec volo nisi te" (Franziskus)[128]. „Ich will nichts als dich und dich ganz" (Katharina v. Genua)[129].

Die Liebe zu Gott bedingt einen völligen Verzicht auf alles Eigenwünschen und Eigenwollen, eine restlose Selbsthingabe an das höchste Gut, eine heroische Ergebung in den souveränen Willen Gottes.

„Jube, quaeso, atque impera, quidquid vis" (Augustin)[130]. „Domine, dummodo voluntas mea recta et firma ad te permaneat, fac de me, quidquid tibi placuerit. Non enim potest esse nisi bonum, quidquid de me feceris. Si me vis esse in tenebris, sis benedictus, et si me vis esse in luce, sis iterum benedictus. Si me dignaris consolari, sis benedictus, et si me vis tribulari, sis aeque semper benedictus. Domine, libenter patiar pro te, quidquid volueris venire super me. Indifferenter volo de manu tua bonum et malum, dulce et amarum, laetum et triste suscipere, et pro omnibus mihi contingentibus gratias agere" (Imitatio)[131]. „Suscipe, Domine, universam meam libertatem. Accipe memoriam, intellectum atque voluntatem omnem. Quidquid habeo vel possideo, mihi largitus es; id tibi totum restituo ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum. Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis nec aliud quidquam ultra posco" (Ignatius von Loyola)[132]. „Hier ist mein Leben, mein Wille, meine Ehre; alles ist dein, alles gebe ich dir, verfahre damit nach deinem Wohlgefallen" (Teresa)[133]. „Herr, ich bin dein, ganz und auf ewig, es geschehe mir nach deinem Wohlgefallen! Dich will ich loben und verherrlichen, es gehe, wie es immer wolle, denn du bist es wert, o du seliges und seligmachendes Gut." „Weil es dein gnädigstes Wohlgefallen ist, daß du mich ganz haben willst, so geb' ich mich denn hin, mit geschlossenen Augen, auf Gnade und Ungnade. Nimm mich der Welt und mir selbst, nimm mich ganz und auf ewig dir allein, Herz, Wille, Verstand, Leib, Seel' und Geist; nimm es alles bloß für dich und zu deinem Eigentum" (Tersteegen)[134]. „O Herr, ich gebe mich dir, ich vertraue dir ganz. Erfülle an mir deinen hohen Ratschluß, was immer er sein mag, wirke in mir und durch mich. Laß mich dein blindes Werkzeug sein. Ich verlange nicht zu sehen, ich verlange nicht zu wissen, ich verlange nichts als daß du mich gebrauchst" (Newman)[135]. „Gebiete über deinen Sklaven, deinen Leibeigenen. Dein allein ist Tulasî. O Gott des Erbarmens, tue mit ihm nach deinem Ermessen" (Tulsi Dâs)[136].

„Wer, was, wie immer auch an Leib und Geist
Und Eigenschaften ich befunden werde;
Was ich auch sei, ich nehm' es heut zu Hauf
Und leg es nieder, Herr, zu deinen Füßen
Was mein ist, Herr, und was ich selber bin,
All das soll dir, o Mâdhava, gehören" (Yâmuna-Muni)[137].

„Herr Jesu, mein Hort,
Ich gebe hinfort
Mit allem, was mein,
Mich in deine sel'ge Führung hinein.
Hier hast du mich gar,
Nicht nur, wie ich war,

Nein, so wie ich bin,
Und ewiglich bleiben will, nimm mich nur hin . . . .
So führ' mich hinfort,
Mein ewiger Hort,
Du König des Lichts,
O mach mich zum Stäublein, zum Pünktlein, zum Nichts" (Zinzendorf)[138].

Die vollkommene Willenshingabe an Gott bezeichnen die mystischen Beter bisweilen als „Opfer". „Desidero me ipsum tibi spontaneam oblationem offerre et tuus perpetuo permanere. Domine in simplicitate cordis mei offero me ipsum tibi hodie in servum tuum sempiternum, in obsequium et in sacrificium laudis perpetuae" (Imitatio)[139]. „Dein Sklave opfert sich dir mit freiem Herzen" (Nanak)[140]. „Ich bin nur eine Opferspende, vor deine Füße geworfen" (Tulsi Dâs)[141].

Die Ergebungsgebete der Mystiker stimmen mehrfach im Wortlaut mit Epiktets Gebet überein (s. o. Kap. E). Trotz der auffälligen Ähnlichkeit ist jedoch an einen literarischen Zusammenhang der christlichen Mystiker mit dem stoischen Philosophen nicht zu denken. Dieselben Gebetsworte sind der Ausfluß grundverschiedener seelischer Stimmungen. Das stoische Resignationsgebet ist der Ausdruck eines mutigen und hoheitsvollen sittlichen Willens, der jedes Geschick zu tragen entschlossen ist, das mystische Ergebungsgebet strömt aus der enthusiastischen Liebeshingabe an das höchste Gut, die alles Eigenwollen und Eigenwünschen verstummen läßt.

4. Die Betrachtung des eigenen Unwertes und des göttlichen Gnadenwunders.

Mit der Betrachtung Gottes als des einzigen Wertes verbindet sich häufig die Betrachtung des eigenen Unwertes, die sich nicht selten zu einer (mehr künstlichen als naiven) Selbstentwürdigung, Selbstentwertung steigert. Mechthilds Mahnung: „Also du betest, so sollst du dich kleine machen mit großer Demütigkeit"[142] haben alle Mystiker im Übermaße erfüllt. Wie bei der Betrachtung des höchsten Gutes, so redet auch bei der Betrachtung des eigenen Unwertes der Mystiker nur in Superlativen. Mechthild von Magdeburg nennt sich die „allermindeste, allerschnödeste, allerunwürdigste unter allen Menschen"[143]. Symeon der Neue Theologe gesteht: „Ich weiß, Herr, daß kein anderer dich so verspottet hat wie ich und solche Taten getan, die ich Elender getan habe, der ich noch anderen zum Urheber des Verderbens geworden bin." „Alle Glieder meines Leibes und meiner Seele habe ich befleckt von Geburt an; ich bin ganz Sünde[144]." Ähnliche Sündenbekenntnisse und ähnliche Worte rücksichtsloser Selbsterniedrigung kann man in den Schriften aller Mystiker unzähligemal lesen. Aber die unmittelbare Verbindung der Kontemplation des höchsten Gutes mit der Betrachtung der eigenen Nichtigkeit erzeugt ein Kontrasterlebnis von wundersamer Paradoxie. Die innere Blickrichtung des Betenden zielt auf ein doppeltes Objekt: Gottes Unendlichkeit, Heiligkeit, Schönheit und Liebe — des eigenen Ichs Kleinheit, Sündigkeit, Häßlichkeit und Verworfenheit. Liebe und Haß, Ehrfurcht und Verachtung, Anbetung und Verdammung, Entzücken und Erschauern, Angst und Zuversicht, Qual und Wonne — all die konträren Affekte und Wertgefühle vereinigen sich in Kontrastharmonie zu einem überwälti-

genden Gesamterlebnis, das im Gebet durchbricht. Die inneren Gegensätze, die dieses Erlebnis umspannt, kommen in den schlichten Gebetsworten treffend zum Ausdruck.

„Inops et pauper sum ego, tu dives in omnes invocantes te." „Nunc autem, quod gemitus meus testis est, displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te" (Augustinus)[145]. „Quid es tu, dulcissime Deus meus, et quid sum ego vermiculus et parvus servus tuus?" (Franziskus)[146]. „Domine Deus meus, omnia bona mea tu es. Et quis ego sum, ut audeam ad te loqui? Ego sum pauperrimus servulus tuus et abjectus vermiculus, multo pauperior et contemptibilior quam scio et dicere audeo. Memento, Domine, quia nihil sum, nihil habeo nihilque valeo. Tu solus bonus, iustus et sanctus, tu omnia potes, omnia praestas, omnia imples" (Imitatio)[147].

Die Paradoxie des mystischen Kontrasterlebnisses steigert sich noch durch den Gedanken, daß der unendliche Gott sich zum kleinen, sündigen Menschen herabneigt, sich ihm schenkt und mit ihm sich vereinigt. Der Mystiker schwelgt in der Betrachtung dieses unfaßlichen Gnadenwunders; er wagt kaum aufzublicken, er bebt und zittert vor Entzückung und Seligkeit.

„Wie darf ich, befleckt am Leib und beschmutzt an der Seele, vor dir erscheinen? wie darf ich dich schauen? wie darf ich Elender vor deinem Angesicht stehen? wie muß ich nicht fliehen vor deiner Herrlichkeit und dem blitzenden Licht deines heiligen Geistes?" (Symeon der Neue Theologe)[148]. „Mich, den Geringsten, hast du beachtet wie ein kostbar Ding!" „Mich Hund und noch Geringeren als ein Hund hast du voll Liebe zu deinem Eigentum gemacht!" (Mânikka-Vâschagar)[149]. „Mein Gott, daß ich dich liebe, ist nicht erstaunlich, denn ich bin dein Diener, schwach, ohnmächtig, bedürftig, aber seltsam ist, daß du mich liebst, du, der König der Könige" (Bâyazîd)[150]. „Herr, daß du eine Verbindung eingehst mit Seelen, die dich so oft beleidigt, daß du eine Seele wie die meinige, so hoch begnadest — das überwältigt meinen Geist" (Teresa)[151].

Die Kontemplation des höchsten Gutes und der eigenen Nichtigkeit geht so in die Betrachtung des göttlichen Gnadenwunders der mystischen Einigung über. Oft ist das Beten nur ein Staunen über das Große, Unbegreifliche, das sich in der gottbegnadeten Seele vollzieht.

„Woher kommst du? Wie kommst du in meine rings umschlossene Zelle. Seltsam ist das fürwahr, es übersteigt Rede und Verstand. Daß du plötzlich in meinem Innern Platz nimmst und aufleuchtest und lichtförmig erscheinst wie der hellblinkende Vollmond, das macht mich sinnlos und sprachlos, mein Gott. Ich weiß, daß es du bist, der gekommen ist, um zu erleuchten, die in der Finsternis sitzen, ich gerate außer mir und verliere Verstand und Worte, weil ich schaue das fremde Wunder, das alle Kreatur, alle Natur, alle Rede übersteigt" (Symeon d. N. Th.)[152].

III. Die Verwerfung des Bittens um irdische Güter.

Das naive Bitten um äußere Dinge ist mit der mystischen Grundtendenz unvereinbar. Wo es sich (meist als Fürbitte für andere) bei Mystikern findet, spielt es eine durchaus sekundäre Rolle und läuft als etwas Selbständiges neben dem mystischen ausschließlich auf Gott und das Heil abzielenden Gebet einher. Die echte Mystik verwirft genau so wie die philosophische Kritik das Bitten um Irdisches als irreligiös. Der Gegenstand des Gebets ist ausschließlich „Gott und die Seele" — Gott das unum bonum, das summum bonum und der Seele Heil und Seligkeit in diesem höchsten Gut. Augustin gibt die Gebetsanweisung: „Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum." „Ora beatam vitam" — und beata vita ist für ihn „vita aeterna", das „contemplari Domini delectationem in

aeternum". Er bekennt: „Non peto felicitatem terrenam, non peto terram, non fecunditatem carnalem, non salutem temporalem, non inimicorum subiectionem, non divitias, non honores, nihil horum peto." Das Bitten um äußere Glücksgüter ist ihm ein „carnaliter orare"; den im Geiste Wiedergeborenen geziemt nur ein „spiritaliter orare"[153]. Das Bitten um die Erfüllung selbstsüchtiger Wünsche widerspricht auch dem mystischen Ideal der absoluten Gleichförmigkeit mit Gottes Willen. Schließlich macht die Nichtigkeit und Wertlosigkeit alles Irdischen das Beten um vergängliche Güter zur Torheit. Meister Eckart kleidet die Ablehnung alles irdisch-selbstsüchtigen Bittens in ein reizvolles Gleichnis:

„Man fragte einen siechen Menschen, warum er Gott nicht bäte, ihn gesund zu machen? Der versetzte darauf, das möchte er nicht gern aus drei Gründen. Einmal: das wolle er doch für gewiß wissen, daß der liebevolle Gott es gar nicht mit anzusehen vermöchte, daß er krank wäre als nur zu seinem Besten. — Sein zweiter Grund war dieser: Ist einer gut, so will er, was Gott will, nicht aber, Gott solle wollen, was er will; denn das wäre doch das verkehrteste Ding der Welt. Nun denn! er will, ich soll krank sein — denn wollte er's nicht, so wär ich's ja nicht — folglich werd ich auch nicht wünschen gesund zu sein! Ich bin mir darin ganz sicher: könnt es geschehen, daß mich Gott gesund machte, ohne es zu wollen, für mich wäre das wertlos und unangenehm! Sein Wollen, wenn auch meines Leids, ist ein Zeichen von Liebe, das Nichtwollen von Unliebe. Viel lieber, besser und förderlicher ist mir, Gott hat mich lieb, ob ich auch siech sei, denn daß ich gesund wäre am Leibe und mich Gott nicht liebte. Was Gott liebt, das ist etwas, und was er nicht liebt, das ist nichts! . . . Nun der dritte Grund, warum es mir unwürdig und unangebracht vorkäme, wenn ich Gott bitten wollte, mich gesund zu machen: ich werde doch den reichen, liebevollen, großmütigen Gott nicht um solche Kleinigkeiten bitten! Gesetzt, ich käme zum Papste hundert oder zweihundert Meilen weit, und wenn ich endlich vor ihm stände, spräch ich: „Ach Herr Heiliger Vater! Ich komme wohl zweihundert Meilen schweren Weges mit großen Kosten und bitt Euch, warum ich mich auch zu Euch hergemacht habe, gebt mir doch — eine Bohne!" Wahrhaftig! er selber und wer's sonst mit anhörte, sprächen doch mit Recht, ich sei ein großer Tor! Nun wird es niemand bestreiten können, wenn ich behaupte: jedes Gut, ja alle Endlichkeit zusammen gegen Gott gehalten, ist weniger als eine Bohne! Darum widersteht mir's billigermaßen, wofern ich ein guter und weiser Mensch bin, darum zu beten, daß ich gesund werde[154]."

Die konsequente Mystik verwirft nicht nur das Bitten um Irdisches, sondern das Bitten überhaupt. Die Bitte ist Ausdruck des Wunsches und Willens — das mystische Ideal hingegen ist die völlige Wunsch- und Willenlosigkeit, die „Ledigkeit" und „Gelassenheit". Darum schreiten Meister Eckart und Katharina von Genua ebenso wie die quietistischen Mystiker des 17. Jahrhunderts zur Ablehnung jeder Bitte, auch der Bitte um religiöse und sittliche Werte fort und beschränken das Gebet auf die Aussprache der Indifferenzstimmung. Meister Eckart sagt:

„In aufrichtiger Hingabe wird nie erfunden werden ein ‚ich will's so oder so, dies oder das', sondern nur: vorbehaltloser Verzicht auf das Deine. Daher auch im besten Gebet, das der Mensch beten kann, darf es so etwas nicht geben: ‚Gib mir diese Tugend, diesen Weg', nicht einmal: ‚Ja, Herr, gib mir dich selber' oder ‚das ewige Leben', sondern: ‚Herr, gib mir einzig, was du willst, und tu, Herr, was und wie du willst in aller Weise'. Das übertrifft das Erste wie der Himmel die Erde, und wenn man sein Gebet also verrichtet, so hat man wohl gebetet, ist man doch ganz und gar ausgegangen in Gott in wahrem Gehorsam[155]."

Katharina v. Genua empfing von Christus die Mahnung: „Sage niemals: ich will oder ich will nicht. Sage niemals mein, sondern immer unser. Wenn du das Vaterunser betest, so nimm dir als Grundlage daraus die Worte: Fiat voluntas tua, d. h. es geschehe dein Wille in jeder Sache, in der Seele, im Leibe, in den Kindern, in den Verwandten, in den Freunden, in Hab und Gut und in jeder anderen Sache, die dir begegnen möge,

sei es zum Wohl oder Weh." Katharina hat diese Mahnung buchstäblich befolgt; so konnte sie in ihren späteren Jahren betend ihrem Gott bekennen: „Schon sind es etwa 35 Jahre, daß ich dich, o mein Herr, niemals mehr um irgend etwas für mich gebeten habe[156]."

5. Die Stufen des Gebets bzw der Versenkung.

Die mystische Konzentration auf den höchsten Wert kann entweder ein bewußtes, absichtliches, willkürliches Sichhinwenden zu Gott sein oder ein unbewußtes, unwillkürliches, spontanes Ergriffen-, Hingerissensein von Gott. Die spontane Kontemplation wächst meist von selbst aus der willentlichen Meditation und Konzentration heraus; oder man sucht durch die absichtliche Konzentration die in der spontanen Anbetung früher erlebte Gebetsstimmung neu zu erzeugen. Die Konzentration, das Hinschauen auf ein einziges Objekt bedingt eine Vereinheitlichung des gesamten psychischen Geschehens, eine Absorption aller auf andere Gegenstände sich richtenden Vorstellungen, Willenstendenzen und Wertungen wie eine Unterbindung der natürlichen Affekte. Die Gebetssammlung und Gebetsbetrachtung führen so von selbst in die von den Mystikern ersehnten überwachen Bewußtseinszustände (Friede, Entzücken) hinüber, bisweilen sogar in die ekstatische Bewußtseinstrübung bzw. Bewußtlosigkeit. Diese beiden Momente — der Unterschied von naivem und absichtlichem Beten wie die Annäherung an die Ekstase — veranlassen eine Klassifikation von Gebetsstufen unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Vereinfachung des psychischen Zustandes, der Reduktion des Bewußtseinsumfanges und der Steigerung der Bewußtseinsintensität. Die neuplatonischen Mystiker reden von Ideen (εἶδη) oder Etappen (ὅροι)[157] des Gebets, die christlichen von „Stufen" oder „Staffeln", ein islamischer Mystiker spricht sehr fein von „Hüllen" des Gebets — der Fortgang ist hier nicht von unten nach oben, sondern von außen nach innen gedacht. Bei all diesen Klassifikationen ist unter „Gebet" nicht das aktuelle Gebet, die Gebetsaussprache gemeint, da das Beten in Worten und Vorstellungen mit der fortschreitenden Vertiefung aufhört, sondern das habituelle Gebet, der mystische „Gebetszustand" (état d'oraison). Franz v. Sales sagt: „L'oraison et la théologie mystique ne sont qu' une même chose[158]."

Die Konstruktion einer zur Ekstase führenden „Gebetsleiter", die eine hohe psychologisch-analytische Begabung voraussetzt, erfüllt eine dreifache Funktion: 1. eine axiologische: die einzelnen psychischen Zustände werden unter dem Gesichtspunkt der Vollendung des mystischen Erlebens, der Ekstase gewertet; 2. eine psychologische: durch die Beschreibung und Analyse der einzelnen Gebetszustände sucht der Mystiker sich Klarheit über das eigene Erleben zu schaffen; 3. eine pädagogische: die detaillierte Schilderung der psychischen Erlebnisse soll anderen Menschen die Möglichkeit geben, selbst diese Erlebnisse zu haben und auf den Gebetsstaffeln zur vollen Einheit mit Gott zu gelangen.

Die Bezeichnungen der Gebetsstufen, ihre Zahl und ihre Merkmale wechseln; gleichwohl besteht im wesentlichen kein Unterschied zwischen den Gebetsstufen der neuplatonischen[159], sûfistischen[160], hinduistischen[161] und christlichen[162] Mystiker; ihr psychologischer Grundcharakter deckt

sich sogar mit den Versenkungsstufen des Yoga[163] und Buddhismus[164], obgleich in letzteren jeder Gedanke an ein Gebet, d. h. einen Verkehr mit Gott, ausgeschlossen ist. Die feinste psychologische Durchbildung zeigt die Gebetsskala der heiligen Teresa und die buddhistische Versenkungsskala.

Die Bezeichnung der einzelnen Gebetsstufen gibt meist eine Charakteristik des psychischen Erlebnisses bzw. Zustandes (Sammlung, Meditation, Kontemplation, Ruhe, Einigung, Ekstase). Die Gebetsskala der hinduistischen Mystiker (die fünf „Geschmäcke" des Chaitanya) charakterisiert die psychische Stimmung der einzelnen Gebetszustände sehr glücklich durch die verschiedenen sozialen Verhältnisse: vom Sklavenverhältnis erhebt sich der Fromme zur Freundschaft mit der Gottheit, sodann zur Kindesliebe, bis er schließlich beim Brautverhältnis, dem Liebesrausch angelangt ist. Derselbe Stufengang begegnet uns auch in der abendländischen Mystik (Bernhard v. Clairvaux[165], Thomas v. Celano[166], Angelus Silesius[167]). Doch entbehrt diese Skala des geistlichen Lebens ebenso des theoretisch-psychologischen Charakters wie der ausschließlichen Beziehung auf das Gebetsleben bzw. die Versenkung.

Verschiedene Gebetsskalen (Algazâlî, Johann v. Kreuz usw.) bezeichnen als erste Stufe das „mündliche" Gebet; es handelt sich jedoch hier mehr um eine Vorstufe. Die klassische Gebetsleiter der hl. Teresa enthält diese Stufe nicht.

a) Die eigentliche Gebetsskala[168] beginnt stets mit der bewußten und willkürlichen Konzentration der Aufmerksamkeit auf Gott bzw. eine religiöse Vorstellung. Pseudo-Jamblich bezeichnet die erste Stufe als Gebet der „Sammlung", ebenso Johann vom Kreuz; Algazâlî als „energische Konzentration"; Proclus charakterisiert sie als γνῶσις; die meisten christlichen Mystiker nennen sie schlechthin „Meditation" oder Gebet der Meditation, Teresa redet von der „oracion de recogimento". Die buddhistische Formel von den vier jhâna bezeichnet die erste Versenkungsstufe als „mit energischem Denken und Überlegen verbunden" (savitakka, savicâra); dieselben Termini kehren in der Versenkungsskala des Yogasûtra wieder, in welcher jedoch die Meditation in zwei Etappen zerspalten ist. Auf der ersten Gebetsstufe ist nach der hl. Teresa und anderen Mystikern der Mensch selbst tätig, während die seelischen Zustände des höheren Gebets spontan entstehen und durch die bewußte Konzentration und Meditation nicht direkt erzeugt, sondern nur vorbereitet und begünstigt werden können, also ein Werk der göttlichen Gnade sind.

Der Beter sucht die Einsamkeit auf. In einem Willensakt wendet er seine Aufmerksamkeit von der Außenwelt ab, er „sammelt die Sinne", „zieht sie von allem Sehen und Hören ab"[169]; er löst sich los von der zerstreuenden Mannigfaltigkeit seelischer Inhalte, unterdrückt die in seinem Innern sich tummelnden Gefühle und Vorstellungen. „Von aufsteigenden schlechten Gedanken unbehindert, wendet er sich den göttlichen Dingen zu;" er konzentriert seine Aufmerksamkeit in willkürlicher Wahl auf eine bestimmte religiöse Vorstellung. (Über den Gegenstand der Meditation s. o. Abs. 2.) Dieses Betrachten hat teils eine intellektuelle, teils eine emotionelle Färbung; es besteht bisweilen in einem Überlegen, Erwägen, also in diskursiven Denkoperationen (Begründen, Vergleichen, Schließen). Proclus redet von einer γνῶσις, Petrus v. Alcantara von „Vernunftschlüssen und Verstandesgrübeleien"[170], Johann vom Kreuz von einem „Betrachten und Nachdenken mit dem Verstand"; der Fromme macht sich über die Meditationsgegenstände „seine Gedanken, zieht Schlüsse, vergleicht sie mit einander und bezieht sie auf sich selbst"[171]. Noch häufiger aber besteht die Meditation in einem phantasiemäßigen Sichvergegenwärtigen, Sicheinfühlen, Sichvertiefen in den kontemplierten Gegenstand. Teresa empfiehlt „sich nicht damit zu ermüden, immer neue Erwägungen anzustellen", sondern „die Verstandestätigkeit ruhen zu lassen" und sich „recht lebendig in der Gegenwart des Herrn zu lassen"[172].

Die durch die straffe Konzentration vollzogene Loslösung von der äußeren Welt und Unterbindung der ungestümen Affekte und Begierden bewirkt ein tiefes Gefühl der vollen Abgeschiedenheit und inneren Freiheit. Die aufmerksame Betrachtung gefühlsbetonter

Vorstellungen erzeugt eine nachhaltige, breite, von sanfter Lust gesättigte Stimmung. „Die Arbeit des Gebets", sagt der unbekannte deutsche Mystiker des 13. Jahrhunderts, „wird verkehrt in die süße Lust der Andacht"; den Betrachtenden überkommt „geistliche Freude". Die buddhistischen Texte nennen das erste „mit Erwägung und Überlegung verbundene" jhâna das „freudenreiche, lustvolle" (pîti-sukham). Die Tiefe, Resonanz und Nachhaltigkeit dieser aus der Betrachtung herauswachsenden Luststimmung wird an einer Stelle des langen Kanons durch anschauliche Bilder verdeutlicht. „Er (der betrachtende Bettelmönch) tränkt diesen seinen Leib, überschüttet, erfüllt und durchdringt ihn mit dem aus der Loslösung geborenen tiefen Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen von der Freude und dem Glück unberührt bleibt." Die weiche, lustgesättigte Meditationsstimmung hat häufig einen Einschlag von Unlustgefühlen. Teresa redet bei der Beschreibung der ersten Gebetsstufe von „fühlbaren, süßen Schmerzen"[173]. In dieser sanften und eindringlichen Stimmung erlebt der christliche Mystiker die unmittelbare Gegenwart Gottes. Madame Guyon spricht von einem „goût expérimental de la présence de Dieu"[174], welchen die Seele durch die Meditation gewinnt.

Die folgenden Gebetsstufen offenbaren den mystischen Prozeß der ἁπλωσις, der fortschreitenden Reduktion und Vereinheitlichung des Psychischen, die teils eine stete Intensitätszunahme des Erlebens bedingt und in der Ekstase gipfelt oder eine Intensitätsminderung mit sich bringt und im Nirvâna, im „mystischen Tod" endet. Diese höheren Gebetszustände werden von den christlichen Mystikern als „übernatürlich", als „Gabe Gottes" erlebt, während die buddhistischen Mönche sie als religiöse Eigenleistung betrachten.

b) Auf der zweiten Gebetsstufe verschwindet die für die erste Stufe charakteristische willentliche Aufmerksamkeitsspannung; die diskursive Denktätigkeit erlahmt; das rege Spiel der konkreten Phantasievorstellungen endet, es wird ganz stille in der Seele des Betrachtenden. Die sanfte Luststimmung, die aus der Erhebung über das Getriebe der äußeren Welt und der eigenen Seele und aus der Vertiefung in das Reich der religiösen Werte hervorgegangen war, erlangt die Alleinherrschaft; die erhebende und befreiende Meditation weicht dem hehren Zustand innerer Einheit, seligen Friedens, wonnevoller Ruhe, entzückender Klarheit. „Die Seele", sagt Teresa, „ruht tief befriedigt in Gott; er gewährt ihr einen unaussprechlich süßen, friedlichen Genuß, der alle ihre Kräfte mit tiefster Befriedigung, mit dem reinsten Wonnegefühl erfüllt"[177]. Johann v. Kreuz sagt: „Die Seele hört auf, an etwas zu denken und stellt die Ruhe in Gott her[176]." Die stereotype Deskription der zweiten buddhistischen Versenkungsstufe lautet: „Nach dem Zurruhekommen von Konzentration und Meditation erlangt der Mönch die tiefe innere Ruhe, das Einswerden des Geistes, die von Konzentration und Meditation freie, aus der Versenkung geborene, freudenreiche, lustvolle zweite Stufe des jhâna und verweilt auf ihr." Die konkreten Objekte, die den Frommen auf der ersten Gebetsstufe angestrengt beschäftigt haben, sind ihm in der Ruhe und Seligkeit der zweiten Stufe ganz entschwunden oder sie stehen nur als dunkle Erinnerungsbilder im Hintergrund des geistigen Blickfeldes[177].

Bei den christlichen Mystikern ist diese Stimmung der wonnevollen Ruhe nicht völlig gegenstandslos, sondern wird getragen von der Liebe zu Gott, von dem reinen und geistigen Erlebnis des höchsten Wertes, einem „Akt des Willens", wie Johann vom Kreuz in der scholastischen Terminologie sich ausdrückt. „Die Seele ruht, von Liebe ganz erfüllt, in Gott und vereinigt sich auf die lieblichste Weise in Wonne und Bewunderung und mit der Allgewalt der Liebe mit ihm; sie vergißt alle Geschöpfe und richtet ihren Blick allein auf sein unendliches Sein, seine Güte, seine Schönheit und verweilt dabei liebend in unaussprechlicher Süßigkeit, Freude, Ruhe und Frieden[178]." Ähnlich sagt Teresa von dieser Gebetsstufe: „Die Seele genießt ihr höchstes Gut[179]." In der buddhistischen Versenkung hingegen ist der Ruhepunkt nicht ein summum bonum, dem der Fromme sich ganz übergibt; das Erlebnis der Ruhe und Seligkeit ist hier gegenstandslos, rein subjektiv; der Betrachtende ist ganz in sich gewendet, in sich versunken, ruht in sich selbst.

Die psychologische Charakteristik und terminologische Bezeichnung dieser Gebetsstufe ist verschieden. Der unbekannte Mystiker des 13. Jahrhunderts, Johann v. Kreuz, Teresa und Alphons v. Liguori nennen sie das Gebet der „Ruhe"; die Eigenart des Erlebens wird hier am treffendsten umschrieben. P. Lacombe heißt sie „oraison d'affection", um die Intensität des emotionellen Erlebens zu betonen. Johann vom Kreuz spricht auch vom Gebet des Schweigens, weil ebenso die Zunge wie die Vorstellungstätigkeit schweigt. Die Charakterisierung dieser Gebetsstaffel durch Proclus (οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον

ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος) hebt die innere Reinheit, d. h. die Freiheit von den Affekten und Phantasievorstellungen hervor, durch die der Mystiker dem Göttlichen ähnlich wird. Algazâlî betont die Tiefe der Versunkenheit, die es schwer macht, sich von dem betrachteten Göttlichen abzuwenden. Die Bezeichnung des Pseudo-Jamblich εἶδος κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν weist darauf hin, daß der Betrachtende in enge Verbindung und Gemeinschaft zu Gott tritt.

c) Die dritte Gebetsstufe (ebenso auch die vierte, wo fünf oder mehr Staffeln unterschieden werden) bedeutet gegenüber der vorhergehenden Stufe keinen Art- oder Wesensunterschied, sondern nur einen Grad- und Intensitätsunterschied. Die Reduktion und Bindung des normalen Seelenlebens schreitet weiter fort, die seelische Aktivität nimmt weiter ab; einen „Schlummer der Seelenkräfte" nennt Teresa diesen Zustand, von dem „Schlaf in der inneren Ruhe" redet der deutsche Mystiker. Die Intensität der Wonne steigert sich. „Die Seele genießt unvergleichlich mehr Freude, W o n n e und Entzücken als vorher. Sie genießt ein namenloses Entzücken. Sie ist in einen himmlischen Rausch, eine himmlische Torheit versunken, sie schwimmt in den reinsten und höchsten Wonnen. Sie möchte sich ausströmen im Preise der göttlichen Liebe." Die kontemplierende Seele verliert sich in völliger Passivität an ihr höchstes Gut. „Sie verlangt nur Gott, gehört nicht mehr sich selbst, sondern nur ihm." „In diesem Zustand muß sich die Seele ganz in die Arme Gottes werfen; will er sie in den Himmel erheben, so gehe sie getrost, will er sie in die Hölle stürzen, so fürchte sie nichts, denn ihr höchstes Gut ist bei ihr. Soll ihre Liebe erlöschen — sie ist zufrieden. Soll sie tausend Jahre leben — es ist recht! Der göttliche König verfahre mit ihr ganz wie mit seinem Eigentum. Denn nicht mehr sich selbst — ihm gehört sie an" (Teresa)[180].

Die Bezeichnungen dieser Gebetsstufe sind verschieden. Teresa und Johann vom Kreuz reden nicht ganz glücklich vom Gebet der „Einigung" — ein Terminus, der von vielen Mystikern nur auf die Ekstase, den Schlußpunkt der Gebetsskala angewendet wird. Alphons von Liguori unterscheidet diese niederste Form der Gotteinigung von höheren durch den Terminus „unio simplex". Äußerst zutreffend sind die Termini des Proclus für die beiden der Endstufe vorangehenden Gebetsstaffeln: ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν, ἡ ἐμπέλασις μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ .τοσῶν θεῶν φωτ Der psychologischen Eigenart dieser Stufe wird am besten der Ausdruck „Kontemplation" (Bernhard, Lacombe) gerecht; er findet sich auch in dem deutschen Traktat über die sieben Staffeln des Gebets („die unsihtigen und die goetlichen schoene zu schouwen"); hier folgt auf diese Stufe noch eine weitere, nur künstlich von ihr unterschiedene, als deren Merkmale tiefe Versunkenheit („in gezogen") und Passivität („slâf der inneren ruowe") genannt werden.

In der buddhistischen Mystik wie bei den christlichen Quietisten folgt auf die friedvolle Wonnestimmung nicht die entzückte Kontemplation und enthusiastische Trunkenheit, sondern die sancta indifferentia, der stille G l e i c h m u t, die kühle Affektlosigkeit. Das dritte buddhistische jhânam bildet den Übergang von der tiefen Seligkeit zur reinen Indifferenz. „Wenn dann der Bhikkhu", sagt die Formel, „nach dem Verschwinden der Freude im Gleichmut verharrt, einsichtig und vollbewußt und im Körper Lust empfindet — jener Zustand, den die Heiligen meinen, wenn sie sagen: ‚gleichmütig, ernst besonnen, im Glücke weilend', dann erlangt er die dritte Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr." Die Intensität des Wonnegefühls sinkt mehr und mehr, die Luststimmung verblaßt, wird vage und unbestimmt, das Seligkeitsgefühl geht über in den heiteren Gleichmut. Die stille Indifferenzstimmung zeigt nur eine matte Lustfärbung; das Lustgefühl wird nicht mehr als tiefe seelische Befriedigung, sondern als dumpfes physisches Wohlbehagen erlebt. Schließlich beseitigt der Fromme jeden Einschlag von Lust in der Indifferenzstimmung und erhebt sich zum reinen, heiligen Gleichmut. „Hierauf erlangt der Bhikkhu nach dem Freiwerden vom Glück, nach dem Freiwerden vom Leid, nach dem Untergang aller früheren Lust- und Unlustgefühle die leidlose, freudlose, in Gleichmut (upekhâ) und Besonnenheit vollendete vierte Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr." Dieses vierte Jhâna ist ein Zustand emotioneller Erstorbenheit, völliger Gefühl-, Affekt- und Wunschlosigkeit; das bunte Spiel des natürlichen Seelenlebens hat aufgehört, ist der gänzlichen inneren Leere, Einförmigkeit und Reinheit gewichen. „Wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines Körpers nicht weiß umhüllt wäre, geradeso

Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen.[168]

	samprajnâta samâdhi (bewußte Versunkenheit)				asamprajnâta samâdhi (unbewußte Versunkenheit)
Yogasûtra Patanjali's	vitarka (anschauliche Meditation)	vicâra (geistige Reflexion)	ânanda (Freude)	asmitâ (Selbstbewußtsein)	
Die vier jhâna des buddhistischen Kanons	vitakka-vicâra (Konzentration und Meditation)	pîti-sukham (Freude und Befriedigung)	upekhâ, sati, sukham (Gleichmut, Bewußtheit, Befriedigung)	upekhâ-sati-parisuddhi (Vollendung des Gleichmuts und der Bewußtheit)	[nibbâna] (Nirvana)
Pseudo-Jamblichus	*εἶδος συναγωγόν*	*εἶδος κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν*	*ἕνωσις*		
Proclus	*γνῶσις τῶν θείων τάξεων*	*ἡ συμπάση καθαρότης*	*συναφή*	*ἐμπέλασις*	*ἕνωσις*
Algazâli	energische Konzentration	tiefe Versunkenheit	Aufhören des Selbstbewußtseins, Aufgehen in Gott		
Bernhard v. Clairvaux	lectio	meditatio	oratio	contemplatio	
Unbekannter Mystiker des 13. Jahrh.	andächtige Betrachtung von Gebetsformeln	wortloses Gebet der Begierde	Ruhe in Gott	Schauen der göttlichen Schönheit	Schlaf der inneren Ruhe	Einigung mit Gott	Gottgleichheit

Johann v. Kreuz	Betrachtendes Gebet oder Gebet d. Sammlung	Gebet der Ruhe oder des Schweigens	Gebet der Vereinigung		
Teresa di Jesu	oracion de recogimento	o. de quietud	o. de la union	o. de arrobiamento	
Franz v. Sales	méditation	contemplation: quiétude	union	conformité	soumission
P. Lacombe	oraison de méditation ou du discours	o. d'affection	o. de contemplation		
Madame Guyon	o. de méditation	o. de simplicité	o. de simple précence de Dieu	o. infuse	[la mort mystique]
Alphons v. Liguori	recollectio supernaturalis	oratio quietis	unio simplex	unio desponsationis: extasis	raptus	elevatio mentis	unio consummata
Die mystischen Stufen der Hindu	sânti (kontemplative Ruhe)	dâsatva (Sklavenzustand, Unterwerfung unter den Willen Gottes)	sâkhya (Freundschaft)	vaitsalya (kindliche Zärtlichkeit)	mâdhurya (Liebesrausch)

sitzt ein solcher Bhikkhu da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistesläuterung und -reinigung durchdringend, so daß nicht das kleinste Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt." Über Lust und Leid erhaben, frei von Liebe und Haß, gleichgültig gegen Menschen und Götter, gegen die Welt und sich selbst, weilt er auf der Höhe vollkommener Gelassenheit, an der Schwelle des Nirvâna.

Wie die buddhistische Versenkungsleiter, so führt auch die Gebetsskala der christlichen Quietisten von der aus der Meditation strömenden Seligkeitsstimmung zu der radikalen Indifferenzstimmung. Franz v. Sales bezeichnet „quiétude" und „union" als die niederen, „soumission" und „conformité" als die höheren Stufen der die Meditation ablösenden Kontemplation. Bei Madame Guyon (welche die sanfte Luststimmung nur als Phase der Meditation, der ersten Gebetsstufe betrachtet), setzt die Indifferenzstimmung schon auf der zweiten Gebetssprosse ein. Die als „oraison de simplicité, o. de simple présence de Dieu, o. infuse" bezeichneten Gebetsstufen unterscheiden sich nur durch den Grad und die Reinheit der mystischen Gelassenheit. Im Grunde ist es dieselbe Indifferenzstimmung, die in der oraison de simplicité beginnt und im „mystischen Tod" sich vollendet. Madame Guyon charakterisiert sie in ihrer prägnanten Terminologie als „abandon", „dépouillement de tout soin de nous-mêmes pour nous laisser entièrement à la conduite de Dieu," „délaissement total entre les mains de Dieu," „donation de tout soi-même à Dieu," „perdre sans cesse toute volonté propre dans la volonté de Dieu, renoncer à toutes inclinations particulières," „se mettre dans l'indifférence et ne vouloir que ce que Dieu a voulu de son éternité, être indifférent à toutes choses soit pour le corps, soit pour l'âme, pour les biens temporels et éternels[181]." In der Stimmungsfarbe gleicht diese sainte indifférence der christlichen Quietisten völlig der upekhâ der buddhistischen Bettelmönche. Und doch besteht ein fundamentaler phänomenologischer Unterschied zwischen beiden psychologisch identischen Zuständen. Die Indifferenzstimmung der christlichen Mystiker ist getragen und durchdrungen von der Hingabe an Gott als das höchste Gut. Die Gleichgültigkeit gegen Lust und Leid, der Verzicht auf alles eigene Wünschen und Wollen wird hier zur restlosen Ergebung in Gottes souveränen Willen. Zwar ist auch die buddhistische upekhâ-Stimmung nicht gegenstandslos; in „schauendem Erkennen" (nânadassanam) richtet der Mönch seinen Blick auf die „Vergänglichkeit, Wesenlosigkeit und das Leid" alles Daseins, er dringt ein in den verborgenen Ursachenzusammenhang, das Gesetz der ewigen Wiedergeburt. Aber das Objekt seines Erkennens und Wertens ist nicht ein höchster Wert, sondern ein höchster Unwert, nicht der unendliche Gott, dem er sich unbedingt hingibt, sondern der unpersönliche Kausalzusammenhang, der leidvolle Kreislauf der Geburten, dem er entflohen ist.

d) Die letzte und höchste Staffel der Gebetsleiter, der „Kern" des Gebets, wie Algazâlî mit einem andersartigen Bildwort sagt, das vollkommenste Gebet ist die Ekstase, in der die Seele eins wird mit Gott. (Über die psychologische Eigenart der Ekstase s. o. Kap. II 2.) Sie ist zweifellos kein echtes Gebet, auch nicht eine oratio mentalis; das wesentliche Merkmal alles Betens, das Gegenüberstehen eines Ich und eines Du, der Dualismus zwischen dem betenden Menschen und dem gegenwärtigen angebeteten Gotte fehlt in der Ekstase. Algazâlî betont ausdrücklich, daß „das Gebet, ja das Ichbewußtsein aufhört, so daß jeder Gedanke an das Gebet wie ein hindernder Schleier erscheint". Gleichwohl lieben es die abendländischen Mystiker, auch diesen jenseits des Bewußtseins liegenden seelischen Zustand als Gebet zu bezeichnen. Und sie haben dazu ein gewisses Recht, denn das ekstatische Erlebnis hängt innerlich mit dem mystischen Gebet zusammen, wächst aus ihm heraus, ist seine notwendige Vollendung. Das im Beter lebendige Bewußtsein der Gegenwart Gottes im Seelengrunde und die Hingabe an das höchste Gut steigert sich soweit, daß das Bewußtsein des eigenen Ich getrübt wird oder völlig entschwindet.

Diese letzte Gebetsstaffel wird meist mit jenem Terminus gekennzeichnet, der für das ekstatische Erlebnis gebraucht wird: „Einigung". Pseudo-Jamblich nennt sie die *ἄῤῥητος ἕνωσις*, Proclus *ἡ ἕνωσις αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα.* Der deutsche Mystiker des 13. Jahrhunderts sagt: „Der Mensch wird mit Gott ein Ding." (Die von ihm vorgenommene Unterscheidung eines höheren Grades der Ekstase, der vollkommenen Gottgleichheit von der bloßen Einigung ist künstlich.) Teresa, die schon die vorhergehende Gebetsstufe als „Einigung" charakterisiert, bezeichnet den ekstatischen Endpunkt der Gebetsklimax als „oracion di arrobiamento", ein Ausdruck, der die ekstatische Bewußtseinsunterbrechung gut veranschaulicht.

Die buddhistische Versenkungsleiter gipfelt nicht im Sturm und Rausch der Ekstase, der Gottbesessenheit, sondern in der affektlosen Stille des Nirvâna, in der Erloschenheit

und Erstorbenheit jeder Lebenstendenz, im Zustand der Vernichtung (nirodha) des gewöhnlichen Seelenlebens. (Über die Eigenart des Nirvânazustandes im Gegensatz zur Ekstase s.o.Kap. II 2.) Von dem vierten Jhâna, dem leid- und freudlosen Gleichmut, erhebt sich der Heilige zu der hehren Freiheit, Ruhe und Seligkeit des Nirvâna; aus ihm ging der sterbende Buddha unmittelbar ins ewige, vollkommene Nirvâna ein. Die vierte Meditationsstufe wird in einem hübschen Gleichnis mit der sich öffnenden Blüte des Paradiesbaumes verglichen, das Nirvâna mit der voll entfalteten Blütenpracht[182].

Der aus der radikalen Indifferenzstimmung hervorwachsende Nirvânazustand ist auch von den christlichen Quietisten erlebt worden; sie nennen ihn den „mystischen Tod" oder mit einem dem Yoga und Buddhismus so geläufigen Terminus den Zustand der „Vernichtung". Madame Guyon beschreibt ihn mit der ihr eigenen psychologischen Treffsicherheit: „Der Verstand verfinstert sich, die Erinnerung verblaßt, der Wille verliert alle Spannkraft; die leiseste Lebensregung der Selbstheit erlischt. Wunsch, Neigung, Begierde, Widerwille, Abneigung, alles ist dahin. Die Seele tritt in den dunklen, schauervollen Zustand des mystischen Todes, indem sie in den Zustand gänzlicher Gefühllosigkeit übergegangen ist; denn sie ist gleichgültig geworden gegen die Welt, gegen sich, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr und haßt nicht mehr; sie leidet nicht und freut sich nicht; sie tut nichts Gutes und tut nichts Böses, sie tut gar nichts. Die Seele hat nichts, will nichts, ist nichts; sie steht im Stande der Vernichtung[183]." Wie im buddhistischen Nirvâna, so fehlt im „mystischen Tod" der christlichen Quietisten der Gottesgedanke ebenso wie das Bewußtsein. Dennoch besteht trotz der frappierenden Übereinstimmung ein unverkennbarer Unterschied. Das buddhistische Nirvâna ist ein Letztes, Höchstes, das Ziel alles Heilstrebens, die Erlösung. Der „mystische Tod" der christlichen Mystiker ist kein Endgültiges, sondern nur ein Durchgangsstadium; dem Tod folgt die Auferstehung, der Vernichtung die beseligende Einigung mit Gott.

6. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung.

Der Gott, den der Mystiker anbetet, ist durchaus statisch gedacht; die geistige Wirklichkeit, in die er kontemplierend sich versenkt, ist ein ruhendes Ideal; das Objekt der Konzentration und Kontemplation kann nur ein Letztes, Vollendetes, ein Endgültigkeitswert sein (vgl. o. Kap. II 4). Die dem primitiven Gebet zugrunde liegende Vorstellung der wirkenden Schicksalsmacht Gottes fehlt im Gebetserlebnis des Mystikers fast völlig.

Der Gott der mystischen Kontemplation besitzt nicht den ausgeprägten Persönlichkeitscharakter, der der Gottesvorstellung des naiven Beters eigen ist. Es ist bedeutsam, daß Gott in den mystischen Gebeten so oft mit einem neutrischen Ausdruck als summum bonum angeredet wird. Eine völlige Entpersönlichung Gottes, wie sie die philosophische Spekulation eines Plotin, Eckart, Sankara vollzieht, ist freilich so lange nicht möglich, als eine Gebetsanrede oder doch eine innere Gebetshinwendung an Gott vorhanden ist. Die meisten mystischen Beter reden Gott auch mit dem anthropomorphen Terminus der primitiven Gebetssprache „Herr" an. Aber dort, wo an die Stelle des trauten Gebetsumgangs die ästhetische Intuition und feierliche Anbetung des höchsten Wertes tritt, ist ein Verblassen der Persönlichkeitszüge Gottes innerlich notwendig. Der Kontemplierende verliert sogar in dem völligen Hingegebensein an den unendlichen Wert nicht bloß das eigene Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein der gegenständlichen Voraussetzung seines Werterlebnisses. „Ich bin verliebt und weiß nicht, in wen," sagt der Sûfî Ferid-ed-din-Attâr[184].

Die mystische Tendenz der Entanthropomorphisierung des Gottesbildes ist weniger wirksam in der naiven, erotisch gefärbten Mystik, in der das

Gebet nicht exklusive Konzentration und Kontemplation ist, sondern ein herzliches Liebesgespräch und einen vertrauten Liebesverkehr zwischen Seele und Gott darstellt. Hier ist Gott der sich zum Menschen liebevoll herabneigende Heiland, der traute Freund, der leidenschaftliche Bräutigam und Geliebte. Die das naive Beten des primitiven Menschen bestimmende authropomorphe Gottesvorstellung offenbart im Gebet der Liebesmystik ihre ursprüngliche Kraft und Anschaulichkeit. Die Gebete der christlichen Brautmystiker richten sich ungleich seltener an den unendlichen Gott, den ewigen Vater als an den „süßesten Jesus", dessen menschlicher Charakter der mystischen Gottesvorstellung des summum bonum persönliche Lebendigkeit und sinnliche Anschaulichkeit verleiht. Seuse sagt treffend: „Da die Seele wegen der Schwachheit des schweren Leibes dem lauteren Gute in bildloser Weise nackt nicht allezeit anhaften kann, so muß sie etwas Bildliches haben, das sie da hinleite. Und das Beste dazu ist das liebreiche Bild Jesu Christi; denn da findet man Leben, das ist der höchste Lohn und der oberste Nutzen[185]."

7. Die Erfahrung der Präsenz Gottes im Gebet.

Alles mystische Beten ist durchdrungen von der unzweifelhaften Gewißheit der unmittelbaren, realen Gegenwart Gottes. Im Gebet „hat man Gott sich gegenüber", sagt Meister Eckart[186]. Beten heißt für die hl. Teresa „in der Gegenwart Gottes verharren". „Wir stellen uns in seine Gegenwart und denken daran, daß wir von ihm gesehen werden." „Die Seele, die sich ins Gebet begibt, scheint jemand zu finden, mit dem sie sprechen kann. Sie begreift, daß man ihr zuhöre[187]." Madame Guyon sagt: „Gott ist mehr in uns als wir selbst; wir haben ihn und schmecken ihn[188]." In der affektlosen inneren Einheit und Ruhe, in der tiefen, sanften Wonnestimmung glaubt der Betende und Sichversenkende die Gegenwart des unendlichen Gottes zu spüren; denn Gott wohnt, wie Tauler sagt, „im innerlichsten Grund, wo wahre Einigkeit allein ist"[189]. Die bewußte Meditation und Konzentration zielt besonders darauf ab, durch die Schaffung einer einheitlichen Seelenstimmung die gefühlsmäßige Erfahrung der Präsenz Gottes zu ermöglichen. Nach Teresa hat das Betrachten auf der ersten Gebetsstufe den Zweck, sich in Gottes Nähe und Gegenwart zu versetzen und dort zu verweilen[190]. Madame Guyon sagt: „L' exercice principal (de la méditation) doit être la présence de Dieu[191]." Einen ganz anderen psychologischen Charakter hat die Gebetserfahrung der Präsenz Gottes in der Kontemplation des summum bonum. Was der Beter hier erlebt, ist nicht eine sanft dahingleitende Stimmung, sondern eine aufwühlende affektive Erregung. Das Erleben von Gottes Gegenwart ist nicht innen-, sondern außenkonzentriert, kein inneres „Spüren" und „Schmecken", sondern ein geistiges „Schauen" Gottes — ὁρᾷ αὐτὸν νοερῶς ὀφθαλμοῖς sagt Symeon der Neue Theologe vom Betenden[192].

Das Bewußtsein von Gottes Präsenz gehört zur Wesensstruktur des Gebets; es ist ein sicheres Kriterium dafür, ob die mystische Betrachtung und Versenkung als Gebet bezeichnet werden darf. In der buddhistischen

Versenkung fehlt dieses Erlebnis völlig. Das „Verweilen" — diesen Terminus hat die Beschreibung der Jhâna-Stufen mit der Gebetsterminologie der christlichen Mystik gemeinsam — ist hier nicht ein Verweilen in Gottes Gegenwart, sondern ein Weilen bei sich und in sich selbst.

8. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott.

Das Gebet des Mystikers ist kein bloßes Denken an Gott, gedankliches Sichvergegenwärtigen einer metaphysischen Realität, in das es meist die philosophische Kritik auflöst, sondern eine wirkliche Berührung, ein realer Verkehr, Umgang, Austausch mit dem als gegenwärtig erlebten Gott, eine Gemeinschaft mit ihm, die schließlich zur vollen Einigung mit ihm, zum Auf- und Untergehen der Seele in ihm führt. Proclus definiert das Gebet als συναγωγὸς καὶ σύνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς.[193]. Das Gebet macht uns nach Pseudo-Jamblich zu ὁμιλητὰς θεοῦ [194]; Proclus nennt das Beten auch ein προσομιλεῖν θεοῖς [195]. Diese neuplatonische Gebetscharakteristik kehrt in der christlichen und sufistischen Gottesmystik immer wieder. Symeon der Theologe sagt vom Betenden: προσομιλεῖ τῷ θεῷ προσώπῳ πρὸς πρόσωπον [196]. Die Imitatio spricht oft von dem „familiariter cum Jesu conversari"[197], Teresa vom „innigen Umgang", „traulichen Verkehr", der „Liebesgemeinschaft mit Gott", der „heiligen Gesellschaft des Herrn"[198]; Franz von Sales definiert das Gebet als „entretien et conversation de l'âme avec Dieu"[199], Tersteegen als „familiären Umgang mit Gott"[200]. In der Einsamkeit, losgelöst von aller Welt und von allen Menschen redet der Beter zu seinem Gott — μόνος πρὸς μόνον [201]; auch diese neuplatonische Gebetscharakteristik kehrt in der christlichen Mystik wieder[202]. Beten heißt als isoliertes Individuum mit Gott zusammen sein, als Einsamer in seiner „Gesellschaft" weilen. Je personalistischere Formen die Mystik annimmt, desto entschiedener wird der Gedanke des im Gebet stattfindenden Verkehrs mit Gott hervorgekehrt.

Die selbstverlorene Hingabe an Gott als den einzigen und höchsten Wert schließt den primitiven Gedanken an die im Gebet zu erzielende reale Einwirkung auf Gott, Umstimmung seines Willens aus (nur in der naiven Brautmystik spielt er eine bestimmte Rolle). Die exklusive Einstellung auf Gott und die hiedurch bedingte völlige Wunschlosigkeit macht ein naives Gott-beeinflussen-wollen im Sinne der eigenen Wünsche unmöglich. Der Glaube an einen wirklichen Verkehr, ein Inbeziehungtreten zu Gott ist für die Mystik nicht identisch mit einer tatsächlichen Einwirkung auf Gott. Augustinus betont immer wieder, daß im Gebet keinerlei Einwirkung auf Gott erfolge. Der Mensch betet zu Gott, „ut ipse construatur, non ut Deus instruatur"[203]. Das Bitten ist nicht dazu bestimmt, Gott zur Erfüllung unserer Wünsche zu bewegen, sondern dazu, in uns die Sehnsucht nach Gott zu wecken und uns zu Gott zu erheben[204]. Der Areopagite verdeutlicht in zwei hübschen Gleichnissen den mysti-

schen Gedanken, daß das Gebet eine Erhebung des Menschen zu Gott, nicht eine Gewinnung Gottes für die Zwecke des Menschen ist.

„Wir schwingen uns durch Gebet zum höheren Anblick der göttlichen und gütigen Strahlen auf, wie wenn wir an einer lichtvollen, an der Höhe des Himmels befestigten und bis herab hängenden Kette abwechselnd mit den Händen vorwärtsgreifend, dieselbe scheinbar herabzögen, tatsächlich aber nicht herabbrächten, sondern uns selbst hinaufbrächten zu den höheren Glanzpunkten der lichtvollen Strahlen." „Wer in einem Schiffe stehend ein von einem Felsen aus ihm zugeworfenes Tau ergreift und an demselben zieht, der zieht nicht den Felsen zu sich her, sondern er bringt sich und das Schiff dem Felsen näher[205]."

In der rein kontemplativen Mystik ist der Gebetsumgang mit Gott nicht ein deutlicher Reflex menschlich-sozialer Verkehrsbeziehungen; Gott, das summum bonum ist zu groß, zu geistig, zu heilig, als daß man bei aller Innigkeit, Sehnsucht, Liebe und Begeisterung mit ihm so verkehren könnte wie mit Menschen. Nur in der naiven, phantasiemäßigen, von philosophischer Problematik unberührten Mystik reflektiert das Verhältnis des Frommen zu Gott deutlich soziologische Beziehungen: das Diener-, Freundes-, Kindes- und Brautverhältnis; diese Verhältnisse sind jedoch nicht gleichwertig, sondern ordnen sich — was echt mystisch ist — als aufsteigende Skala an. „Die Liebe", heißt es in der hinduistischen Vischnusekte, „offenbart sich in der Beziehung eines Dieners zu seinem Herrn, der eines Freundes zu seinem Freund, der eines Kindes zu seinen Eltern und der eines Weibes zu seinem Gatten. Die höchste Stufe der Liebe ist erreicht, wenn die Menschenseele Gott lieben kann wie ein Weib seinen Gatten liebt[206]." (Vgl. o. Abs. 5.) Der Gebetsverkehr der Seele mit Gott spielt sich in der naiven Mystik zumeist in den Formen und Symbolen des Brautverhältnisses ab, wie das schon aus der Gebetsanrede hervorgeht. Selbst Angelus Silesius singt:

„Du magst Gott, wie du willst, für deinen Herrn erkennen,
Ich will ihn anders nicht als meinen Bräut'gam nennen."
„Wer meiner Seele will den größten Titel geben,
Der nenn' sie Gottes Braut, sein Herze, Schatz und Leben[207]."

9. Die Gebetsanweisung.

Die Gebetsanweisung der Mystiker ist nur an die wenigen mystisch begabten und interessierten, nach Vollkommenheit strebenden Seelen gerichtet (vgl. o. Kap. II 9). Typische Beispiele sind das „goldene Büchlein über die Betrachtung" von Petrus v. Alcantara und das „Moyen court et très facile de faire oraison" der Madame Guyon. Die mystische Gebetsanweisung ist ein psychologisches Rezept; sie besteht in der psychologischen Deskription und Analyse der Erlebnisse, die dem betenden Mystiker auf den verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens zuteil werden. Sie gibt detaillierte — bisweilen raffiniert-künstliche — Regeln und Methoden an, nach denen die Konzentration und Meditation durchgeführt und durch deren Anwendung die Disposition für die höheren Gebetszustände geschaffen werden soll. Die mystische Gebetsanweisung enthält aber nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Gesichtspunkte für die Meditation, sie bietet dem Betrachtenden die materia meditandi dar (s. o. Abs. 2). Solche methodische Gebets- und Betrachtungsanlei-

tungen haben die meisten christlichen Mystiker gegeben, Bonaventura, Petrus v. Alcantara, Teresa usw. Die straffste Gliederung und konsequenteste Durchführung im Detail zeigen die exercitia spiritualia des Ignatius v. Loyola. Aus den knappen und schematischen Meditationsrezepten der großen Heiligen ist die Flut religiöser Betrachtungsbücher hervorgegangen, die dem Durchschnittsfrommen vollständige Meditations- und Gebetstexte an die Hand geben. Die methodologische Gebetseinführung der Mystiker beschränkt sich jedoch nicht auf die bewußte und willkürliche Meditationsübung, sondern gibt dem Beter auch Winke, wie er sich bei den passiv erlebten und als übernatürliche Gnadeneingießung gedeuteten Gebetszuständen zu verhalten habe, um sie nicht aufzulösen und um ihre Intensität zu steigern.

Die mystische Gebetsanweisung entbehrt des normativ-gültigen, kritisch-ethischen Akzentes, der dem philosophischen und prophetischen Gebetsideal eigen ist: der Mystiker fällt wohl Werturteile über die verschiedenen Gebetsarten, aber er verurteilt und bekämpft nicht die unter dem Niveau des mystischen Ideals liegenden Gebetsformen. Die mystische Gebetspädagogik wird nie zur Gebetspolemik. Das pflichtmäßige, formelhafte Beten in Worten betrachtet sie als Vorstufe des „inneren" Gebets, nicht als Widerspruch gegen dieses.

10. Der körperliche Ausdruck des mystischen Gebets[208].

Das mystische Gebet besitzt zweifellos einen ihm eigentümlichen, aus dem psychischen Erlebnis unmittelbar herausfließenden Körperausdruck: es ist jedoch sehr schwer, diesen einwandfrei festzustellen. Die Körperhaltungen, welche bisweilen von den Mystikern empfohlen werden, um die bewußte Innenkonzentration zu erleichtern, dürfen nicht ohne weiteres mit dem spontanen Ausdruck des kontemplativen Betens identifiziert werden. Fremdbeobachtungen über die Körperhaltung und den Gesichtsausdruck betender Mystiker sind sehr spärlich. Die einzige Quelle bieten die Darstellungen von Betern durch bildende Künstler, die, auf konkrete Beobachtungen gestützt, mit einem genialen Blick das Wesentliche und Charakteristische des mystischen Gebetsausdruckes erfaßt und im Bilde oder in der Plastik festgehalten haben.

Die Körperhaltung, besonders aber der Gesichtsausdruck des betenden Mystikers variiert je nach der Tiefe der Versunkenheit und nach der Stimmungsfarbe des mystischen Erlebnisses. Man wird für folgende drei Zustände einen verschiedenen Ausdruck postulieren:

a) Die bewußte und willentliche Konzentration und Meditation (vgl. o. Abs. 5a): Bequeme (sitzende oder knieende), nicht ermüdende Körperhaltung, Senken oder Schließen der Augen, Innenwendung des Blickes, auch Verhüllen des Gesichts, Faltung der Hände oder Kreuzung der Arme über der Brust, Verlangsamung des Atems, Spannungszustand der Muskeln.

b) Die kontemplative Ruhe (vgl. o. Abs. 5b): Die mimische Muskulatur ist entspannt, das leise Lächeln des Mundes offenbart die Seligkeitsstimmung des Betenden und Betrachtenden, das geschlossene Auge verrät die völlige Loslösung von außen, die tiefe Versunkenheit. Haupt und Hände senken sich infolge des spannungslosen Zustandes der Muskeln. Die Luststimmung äußert sich häufig in einem sanften Tränenerguß.

c) Verzückung (vgl. o. Abs. 5c): Spannung der Muskeln, Mimik der Fixation; Lippen und Augen sind weit geöffnet, der Blick nach außen wie auf ein wahrnehmbares Objekt gerichtet; die Aufmerksamkeit ist von dem Gegenstand der Kontemplation völlig absorbiert. Die Hände sind ausgebreitet oder gefaltet, dem ideellen Objekt des Gebets zugekehrt.

Anmerkungen.

Das Literaturverzeichnis und die Erklärung der Sigel findet sich am Schluß des ganzen Werkes.

[1] In Tim 64 E p. 209 ed. Diehl. [2] A. a. O. 65 E p. 213. [3] De prof. relig. II 72. [4] Büttner II 5. [5] Deutsche Gebete, ausgew. v. Br. Bardo 1917, 163. [6] Tholuck, Sufismus 106. [7] Goldenes Büchlein 178. [8] Cher. Wand. IV 140. [9] In Tim. 65 E p. 213. [10] Div. am. 14 ed. Zagoraeus II 62 b. [11] Vgl. Petrus v. Alcantara, Goldenes Büchlein 23 ff.; Leben der hl. Theresa übs. v. Hahn 81. 134. 162. 169; François de Sales, Introduction I 9 ff. [12] Dieselben Gegenstände bilden den hauptsächlichen Gegenstand der buddhistischen Meditation. S. Heiler, Die buddhistischen Versenkungsstufen, Kuhn-Festschrift 362. [13] Tillmann, Gebet nach der Lehre der Heiligen II 394 ff. [14] Leben c. 12 ed. Bihlmeyer 34. [15] Ep. 130, 20 ad Prob.: „Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tantum brevissimas et raptim quodammodo iaculatas." Beispiele mystischer Stoßgebete des Alphons v. Liguori bei Tillmann II 358. [16] Ph. Meyer, Athosklöster ZKG XI 423. [17] Predigten ed. Vetter 101. [18] Leben c. 15; Hahn 203. Ignatius v. Loyola geriet beim Gebet in eine so tiefe Sammlung, daß ihm das Beten des Breviers fast unmöglich wurde; er ließ sich deshalb vom Papste von dieser Verpflichtung dispensieren. Tillmann I 17. [19] Enn. V 1,6 ed. Müller II 146. *ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγονῷ ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον.* [20] Coll. IX 25, Mi PL 49, 801. [21] Discours I 38 bei Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik 471. [22] Teresa, Leben c. 5 S. 88. Der Ausdruck geht wohl auf Augustinus (de serm. dom. in monte sec. Mt. II 11) zurück: „Oratio spiritalis dirigatur ad patrem, quae fit in intimis cordis." [23] Predigten Taulers ed. Vetter 155; Tersteegen, Briefe I 184. [24] Johann v. Kreuz, SMS XVIII 402; Leben der h. Theresa c. 6. S. 96. [25] Aug. a. a. O. II 11. [26] Franz v. Sales a. a. O. II 1, 2. 8. [27] Meyer, ZKG XI 418 ff. [28] Pred. S. 68. [29] In einem Weisheitsbuch aus dem neuen Reich heißt es: „Bete du mit einem wünschenden Herzen, in welchem alle seine Worte verborgen sind, so tut er deinen Wunsch und hört." In einem Hymnus an Thot heißt es: „Du süßer Brunnen für den Durstenden in der Wüste; er ist verschlossen für den, der redet, er ist offen für den, der schweigt. Kommt der Schweigende, so findet er den Brunnen." Erman, Ägyptische Religion 99; vgl. Breasted, Development of Religion in Ancient Egypt 349 ff. [30] *Λέγε σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου.* Dieterich, Mithrasliturgie 6. 12. [31] *Διὰ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν* Apoll. Tyan. bei Euseb. Praep. ev. III 3; cfr IV 13. [32] *Διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* Ps. Jambl. de myst. VIII 3. Weitere Beispiele H. Koch, Pseudionysius Areopagita 127 ff., H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus 66 f. [33] Cher. Wand. I 240; II 19; IV 11. [34] Traité de l' amour VI 1 p. 330 f. [35] Offb. II 24; Morel 48. [36] Traité VI 1 p. 327. [37] Heppe 47; vgl. 55. 71. 85. [38] De or. IX 2. [39] Serm. 73, Mi PL 39, 1887. [40] De fide orthod. 3, 26. [41] Pred. 67. 101. [42] Briefe I 1, 126. [43] Pred. 67. [44] Hom. 33, 1. [45] Hom. 31, 1. 3. [46] Div. am. 12, Zagoraeus II 79 b. [47] Offb. V 21, Morel 145. [48] Strauch, Margaretha Ebner 162. [49] III 15, 4; 23, 10; IV 16, 2. [50] Solil. I 5 f. [51] Div. am. 3, Zag. II 61a; 5, Zag. 40b. [52] Offenb. VI 37 S. 311. [53] III 5, 2; 23, 8; 25, 4. [54] Briefe I 1, 242. [55] Tileston, Great souls at prayer 165. [56] III 15, 4; 21, 2. [57] Tileston 10. [58] Strauch 162 f. [59] Stim. amor. III 17. [60] III 15, 3. [61] Conf. X 29. [62] Solil. I 6 f. [63] III 27, 5. [64] Miss. Rom. Grat. act. p. Miss. [65] Greith, Deutsche Mystik im Predigerorden 166. [66] Solil. I 5. [67] Hymn. Adoro te. [68] Tileston 35. [69] Conf. X 29. [70] Offb. II 3 S. 27. [71] Staupitz, Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi. Anh. S. 109. 137. [72] Tileston a. a. O. 35. [73] Pope, Tiruvâçagam 48. [74] Miss. R. a. a. O. [75] III 5, 6. [76] Briefe II 3, 312. [77] Offb. VII 21 S. 239. [78] Pope 75. [79] Dim. am. 1; Cod. Monac. graec. 177 fol. 210a. [80] Goldenes Büchlein 155. [81] Strauch 162. [82] Pope 83. [83] III 21, 4 f. [84] Div. am. 1;

Cod. Mon. Gr. 177 f. 209a. [85] Solil. I 5. [86] Pope 63. 219. [87] Div. am. 19; Zag. II 45b. [88] Briefe I 1, 242 f. [89] Strauch 162. [90] Staupitz 111. 137. [91] Div. am. 19, Zag. 46a. [92] Offb. IV 5 S. 100. [93] Vischnu-Purâna V 23; Monier Williams, Indian Wisdom 500. [94] Pope 70. [95] III 21, 3. [96] Goldenes Büchlein 156. [97] Buber, Ekstatische Konfessionen 15. [98] Strauch 165 f. [99] Pope 248 ff. [100] Büchlein der ewigen Weisheit c. 24; Bihlmeyer 313. Vgl. auch das Gebet der Katharina v. Genua, Marabotto c. 49 p. 151. [101] III 48, 3. [102] SMS XVIII 374. [103] Enn. V 5, 8 (Müller II 189). [104] Enn. I 6, 7. [105] Conf. IV 1; Solil. I 2 ff. [106] Böhmer, Analecta 69. [107] Acta B. Franc. 1, 15 ff. ed. Sabatier 4. [108] III 34, 1. [109] III 21, 1 f. [110] Goldenes Büchlein 155. [111] Via perf. c. 22; SMS II 189. [112] Div. am. 2, Zag. II 59a. [113] Offb. I 8. 12. 20; III 2 (S. 8 ff. 62). [114] Pope 5 f. [115] Conf. I 4. [116] Div. am. 15; Cod. Mon. gr. 177 f. 232b. [117] I 2, Monier Williams a. a. O. 498. [118] Deussen, Sechzig Upanishads 328. [119] Gebete großer Seelen 59. [120] Conf. V 1. [121] Böhmer, Analecta 23 f. [122] III 49, 5. [123] Pope 40. [124] Leben c. 25, Hahn 331. [125] Goldenes Büchlein 160. [126] Buber 17. [127] Solil. I 5; Conf. X 6. [128] Act. B. Franc. 9, 62, ed. Sabatier 36. [129] Marabotto c. 3 p. 10. [130] Solil. I 5. [131] III 17, 2. 4. [132] Exerc. spir. hebd. 4. [133] Leben c. 21 S. 275. [134] Briefe I 2, 182. [135] Tileston 109. [136] FR II 1, 676. [137] Otto, Vischnu-Nârâyana 50. [138] Geistliche Gedichte, hsg. v. Knapp 128. [139] IV 9, 1. [140] Wilson, Selected Works I 271. [141] FR II 1, 676. [142] Offb. VI 12 S. 186. [143] VII 51 S. 265. [144] Div. am. 14. 17, Zag. II 6a. 62b. [145] Conf. XI 2; XII 2. [146] Act. B. Fr. 9, 37 ff. p. 35 ff. Der Heilige erklärt Bruder Leo diese Gebetsworte: „Quando ego dicebam: Quid es tu etc., . . . videbam abyssum infinitae bonitatis divinae et profundum lacrimosum vilitatis meae. Proptera dicebam: Quid es, Domine, summe sapiens et summe bone et summe clemens, ut visites me, qui summe vilis et vermiculus unus modicus abominatus et despectus sum." [147] III 3. 6. [148] Div. am. 17, Zag. II 6a. [149] Pope 226. 276. [150] Buber 15. [151] Leben c. 18 S. 228. [152] Div. am. 20, Z. II 46b. [153] Serm. 332; ep. 130, 9. 20. 25; 237, 7; Conf. XI 2. [154] Büttner II 101 f. [155] Büttner II 4. Vgl. die Handschrift des „großen Tauler": „Was ist des abgeschiedenen Herzens Gebet? Die abgeschiedene Lauterkeit kann nicht beten. Denn wer betet, der begehrt etwas von Gott, daß ihm etwas werde oder daß ihm Gott etwas abnehme. Nun begehrt das abgeschiedene Herz gar nichts. Es hat auch nichts, dessen es begehrt ledig zu werden. Darum steht es ledig allen Gebetes und sein Gebet ist nichts anderes denn ein Einförmigsein mit Gott." A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrh. 1912, 114. [156] Marabotto c. 6. 49 p. 17. 153. [157] Ps. Jambl. de myst. V 26 p. 236 ff. ed. Parthey. [158] Traité VI 1 p. 327 [159] Die Gebetsskala des Pseudo-Jamblich (de myst V 26) und Proclus (In Tim 64 f. p. 211 f.) wurde zuerst von H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 178 ff. behandelt, im Anschluß an ihn von H. Schmidt a. a. O. 50 ff. [160] Algazâlî, Quadr. princ. cod. man. pers. 45 bei Tholuck, Sufismus 103 f. [161] Barth, Religions of India 225 nach Wilson, Selected Works I 163; Buber 6. [162] Die Idee eines Stufenganges des Betens begegnet in der abendländischen Mystik zuerst bei Joannes Cassianus Coll. IX 25, Mi PL 49. 801 f. (vgl. o. Abs. 3), der dem mündlichen Vaterunsergebet ein höheres mystisches Gebet folgen läßt. Die Skala des Bernhard v. Clairvaux (de scal. claustr. 7) ist keine spezifische Gebetsskala, aber berührt sich mit den Gebetsskalen späterer Mystiker. Die erste vollständige Gebetsskala stammt meines Wissens von einem unbekannten deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts; sein Traktat über „die sieben Staffeln des Gebetes" ist bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I 387 ff. abgedruckt. Eine besondere Rolle spielen die Gebetsstufen in der nachreformatorischen Mystik. Die Gebetsskala der hl. Theresa (vgl. RE XIX 523 f.) deckt sich in den Grundzügen mit jener mittelalterlichen Gebetsleiter. Die Gebetsskalen des Johann v. Kreuz (Abh. von den Dörnern SMS XVIII 402 ff.), Franz v. Sales (Traité l. VI f.), P. Lacombe (Heppe 104; vgl. 461), Madame Guyon (Moyen court et très facile de faire oraison), Alfons v. Liguori (Tillmann II 427) zeigen einen ähnlichen Aufbau wie die Gebetsskala der Teresa. Die ausführlichste Beschreibung der mystischen Gebetsstufen findet sich bei dem Jesuiten Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie aus dem Ital. Regensburg 1855, I 2, 4—211. Schon der eine Umstand, daß er nicht weniger als zwölf Grade des übernatürlichen Gebetes unterscheidet, zeigt, daß er zu künstlichen Begriffsspaltungen fortschreitet, die den älteren Mystikern großenteils fremd sind. [163] Beckh, Buddhismus II 46 f. [164] S. meinen Aufsatz „Die buddhistischen Versenkungsstufen", Kuhn-Festschrift 357 ff.; dort alle Belege für die oben angeführten Stellen. [165] Ep. 11, 3 (A. Ries, Das geistliche Leben nach der Lehre des h. Bernhard

1906, 172 ff.): „servus, mercenarius, filius, sponsa". [166] Thom. a. Cel. Leg. II 61 p. 241: „Ibi (im Gebet) respondebat iudici, ibi supplicabat patri, ibi colloquebatur amico, ibi colludebat sponso." [167] Cher. Wand. II 255: „Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl." [168] Die meisten Literaturnachweise in den obigen Anm. [169] Guyon 7; vgl. Leben der h. Theresa 154. [170] Gold. Büchl. 139. [171] SMS 18, 402. 443. [172] Leben c. 13 S. 186; vgl. 81. 134. 179. [173] Leben c. 12 S. 163. [174] Moyen 14. [175] Leben c. 14 S. 187 ff. [176] SMS 18, 409. [177] Guyon veranschaulicht diesen Übergang von dem gefühlsbetonten Meditieren in die reine gefühlsmäßige Stimmung mit einem drastischen Bilde: „Il faut que l' âme avale par un petit repos amoureux ce qu' elle a mâché et goûté." Moyen 8. [178] SMS 18, 409. [179] Leben 188; vgl. 196. 202. [180] Leben c. 16 S. 212 ff. 218. [181] Moyen 18 ff. [182] Ang. Nik. IV p. 117; Beckh 61 f. [183] Heppe 465 f. [184] Buber 26. [185] Briefbüchlein 10; Bihlmeyer 391. [186] Büttner II 3. [187] Leben c. 8. 27 S. 124. 345. [188] Moyen 22 f. [189] Pred. S. 101. [190] Leben c. 12, S. 164 ff. [191] Moyen 7. [192] Eth. 2; Coisl. 291 f. 225 (Holl, Enthusiasmus 73). [193] In Tim. 65 E p. 212. [194] De myst. V 26 p. 237. [195] In Tim. 64 B p. 211. [196] A. a. O. 225, Holl 73. [197] Z. B. II 8, 3. [198] Leben c. 6 ff. 12 S. 96. 104. 126 f. 162. [199] Introduction VI 1. [200] Briefe I 1, 7. [201] Plot. Enn. V 1. 6 (II 147); VI 7, 34 (II 406); 9, 11 (II 456). [202] Sym. eth. 5 a. a. O. 252 (Holl 39): *γυνὼ τῷ φωτί* Div. am. 1 cod. Mon. Gr. 177 fol. 210: *ὁ μόνος πρὸς μόνον*. [203] Ep. 140, 69. [204] De serm. Dom. in monte sec. Mt. II 14; ep. 130, 17 f. 21. [205] De div. nom. 3, 1 bei H. Koch 183. [206] Buber 6. [207] Cher. Wand. II 38; III 83. [208] Vgl. A. Wurm, Vom innerlichen Christentum (Kunst und Seele I), Taf. 6. 29. 31. 33; hierzu S. 15 f. 45 f. 47.

Übersicht über den Inhalt des ganzen Werkes.

Einleitung.

I. Das Gebet als das zentrale Phänomen der Religion.

II. Die bisherige religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebets.
1. Religionsgeschichte 2. Vergleichende Religionswissenschaft 3. Religionspsychologie 4. Religionsphilosophie.

III. Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft.
1. Der Gegenstand der Religionswissenschaft 2. Gliederung der religionswissenschaftlichen Untersuchung.

IV. Die Quellen für eine Untersuchung des Gebets.
1. Gebete 2. Selbstzeugnisse über das Gebet 3. Fremdzeugnisse.

Die Hauptformen (Typen) des Gebets.

A. Das naive Beten des primitiven Menschen.
I. Vorbemerkungen II. Anlaß und Motiv zum Gebet III. Form des Gebets IV. Die Person des Beters (1. Kollektivgebet 2. Individualgebet) V. Inhalt des Gebets (1. Anrufung 2. Klage 3. Bitte 4. Fürbitte 5. Opfer, Opferspruch und Gelübde 6. Mittel der Überredung 7. Aussprache des Abhängigkeitsgefühls, der Zuversicht und Ergebung 8. Danksagung) VI. Gebetshaltung und Gebetsgestus (1. Mimik 2. Körperhaltung 3. Händehaltung 4. Entblößung 5. Verhüllung 6. Psychologische Deutung) VII. Die im Gebet angerufenen höheren Wesen (1. Naturgeister, Tätigkeitsgötter, Lokalgötter 2. Ahnengeister 3. Die „hohen Götter" 4. Interzession 5. Intervention 6. Das Prioritätsproblem). VIII. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung (1. Übersinnlichkeit 2. Übernatürliche Macht 3. Anthropomorphismus 4. Der Glaube an die Präsenz Gottes: Gebetsort und Gebetsrichtung) IX. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott (1. Die Einwirkung des Beters auf Gott 2. Der Reflex eines irdischen Sozialverhältnisses 3. Die Äußerung dieses Sozialverhältnisses in der Gebetsstimmung) X. Zusammenfassende Charakteristik. Die Bedeutung des primitiven Gebets.

B. Die rituelle Gebetsformel.

C. Der Hymnus.
I. Das primitive Kultlied.
II. Der priesterliche Kulthymnus.
1. Charakteristik der antiken Ritualreligionen 2. Zweck 3. Verfasser 4. Form 5. Inhalt (Lobpreisung, Bitte, Klage) 6. Die angerufenen Götter 7. Die zugrundeliegende Gottesvorstellung 8. Das Verhältnis von Mensch und Gott 9. Schlußcharakteristik.
III. Der literarische Hymnus.

D. Das Gebet in der Religion der hellenischen Vollkultur.

E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens.
I. Die ethische Gebetskritik und das ethische Gebetsideal II. Die metaphysische Gebetskritik und das metaphysische Gebetsideal.

F. Das Gebet in der Frömmigkeit der religiösen Genien.

I. Die Eigenart des Gebets der religiösen Genien. Geschichtlicher Überblick.

II. Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit: Mystik und prophetische Frömmigkeit.

1. Die historische Genesis 2. Das psychische Grunderlebnis 3. Weitere psychologische Charakteristika 4. Die Gottesvorstellung 5. Die Wertung der Geschichte 6. Die Stellung zur Autorität 7. Sünde und Heil 8. Die Stellung zur Ethik 9. Die Stellung zur sozialen Gemeinschaft 10. Die Stellung zur Kultur und Welt 11. Die Jenseitshoffnung 12. Monismus und Dualismus 13. Schlußcharakteristik.

III. Das Gebet in der Mystik.

1. Vorbemerkungen 2. Motiv und Zweck 3. Form 4. Wesen und Inhalt (Konzentration, Kontemplation, Verwerfung des Bittens um irdische Güter) 5. Die Stufen des Gebets 6. Die dem Gebet zugrundeliegende Gottesvorstellung 7. Die Erfahrung der Präsenz Gottes 8. Das im Gebet sich äußernde Verhältnis von Mensch und Gott 9. Die Gebetsanweisung 10. Der körperliche Ausdruck.

IV. Die Varianten des mystischen Gebets.

1. Die kultisch-sakramentale Mystik 2. Die Brautmystik 3. Die quietistische Mystik 4. Die Versenkung im Buddhismus 5. Schlußcharakteristik des mystischen Gebets.

V. Das Gebet in der prophetischen (biblisch-reformatorischen) Frömmigkeit.

1. Anlaß und Motiv 2. Form 3. Wesen und Inhalt: a) Anrufung b) Klage c) Bitte d) Mittel der Überredung e) Aussprache der Ohnmacht, Bekenntnis der Sündhaftigkeit f) Aussprache der Zuversicht g) Aussprache der Ergebung h) Dank i) Lobpreisung k) Sehnen und Schauen 4. Die zugrundeliegende Gottesvorstellung 5. Der Glaube an die Präsenz Gottes 6. Das Verhältnis von Mensch und Gott 7. Die Gebetsnorm 8. Der körperliche Ausdruck des Gebets 9. Vergleich mit dem mystischen Gebet.

H. Das Gebet in der Frömmigkeit großer Männer (Dichter und Künstler).

I. Der kontemplativ-ästhetische Typ.

II. Der affektiv-ethische Typ.

J. Das gottesdienstliche Gemeindegebet im Judentum und Christentum.

1. Zusammenhang mit dem individuellen prophetischen Gebet 2. Geschichtlicher Überblick 3. Motiv und Zweck 4. Form 5. Inhalt (Lobpreis und Dank, Sündenbekenntnis, Bitte, Fürbitte, Schlußdoxologie) 6. Die Gebetsanrufung im christlichen Gemeindegebet (Gebet im Namen Jesu, an Jesus) 7. Die Idee des gottesdienstlichen Gemeindegebets 8. Die Varianten des gottesdienstlichen Gemeindegebets a) das Gemeindegebet im Urchristentum b) in der katholischen Kirche c) im synagogalen Judentum und in den evangelischen Kirchen und Sekten.

K. Das individuelle Gebet als Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen.

1. Eigenart der Gesetzesreligionen 2. Geschichtlicher Überblick 3. Form 4. Inhalt 5. Idee.

Das Wesen des Gebets.

1. Rückblick über die Typen des Gebets 2. Wesen des Gebets 3. Wesen der Anbetung 4. Wesen der Andacht 5. Unterschied des Gebets von der Anbetung und Andacht.

Lebenslauf.

Ich Friedrich Heiler wurde geboren zu München am 30. Januar 1892 als Sohn des Hauptlehrers Johann Heiler und seiner Gattin Anna, geborene Schilling. Vom Jahre 1898 bis 1902 besuchte ich die Wörthschule zu München, hierauf das K. Wilhelmsgymnasium daselbst bis Juli 1911. Bereits in den letzten Jahren meiner Gymnasialzeit befaßte ich mich mit theologischen Studien; Kirchenrat Professor D. Engelhardt erteilte mir Unterricht im Hebräischen, Universitätsprofessor Dr. Adam (Straßburg), damals zweiter Religionslehrer am K. Wilhelmsgymnasium, machte mich mit den Problemen der neutestamentlichen Literarkritik und urchristlichen Dogmengeschichte vertraut.

Nach Erlangung des Reifezeugnisses oblag ich an der Universität München dem Studium der Philosophie und Theologie. Vom 6. November 1915 bis 15. Juli 1916 war ich als Militärkrankenwärter im Reservelazarett München J tätig. Ein Leiden, das ich mir hierbei zuzog, machte meine Entlassung aus dem Heeresdienst nötig. Nach mehrmonatlicher Erholung auf dem Lande nahm ich bei Beginn des Wintersemesters 1916/17 meine Studien wieder auf.

Meine wissenschaftlichen Spezialstudien bewegten sich auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft, der Dogmengeschichte, der vergleichenden Religionsgeschichte und der Religionspsychologie. Von Prof. Dr. Adam empfing ich sowohl im Kolleg wie im persönlichen Verkehr reichste theologische, besonders dogmengeschichtliche Anregung. Um eine sichere Grundlage für meine bibel- und religionswissenschaftlichen Arbeiten zu gewinnen, befaßte ich mich seit Beginn meiner akademischen Studien mit semitischer, arischer und ägyptischer Philologie. Äußerst wertvolle methodologische Gesichtspunkte für meine religionswissenschaftlichen Untersuchungen gewann ich aus der Lektüre der Schriften des schwedischen Gelehrten und jetzigen Erzbischofs von Uppsala N. Söderblom, den ich als größten Religionsforscher der Gegenwart verehre. Professor Dr. Aloys Fischer weckte in mir Interesse für die junge Disziplin der Religionspsychologie und veranlaßte vorliegende Arbeit. Ich schulde ihm den größten Dank dafür, daß er mich auf dieses ungemein wichtige und reizvolle Thema, das von Theologie und Religionswissenschaft bisher allzusehr vernachlässigt wurde, hingewiesen hat. Ein spezielleres Kapitel dieser Arbeit, die buddhistischen Versenkungsstufen, behandelte ich bereits in der meinem hochverehrten Lehrer Geheimrat Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift.

Meine Lehrer waren in der philosophischen Fakultät: Baeumker (Philosophie und Psychologie), Brunswig (Philosophie), Dyroff (Ägyptologie), A. Fischer (Philosophie und Psychologie), Grauert (Geschichte), Hommel (semitische Philologie), Kuhn (arische Philologie), Lindl (semitische Philologie), H. Meyer (Philosophie), Ranke (Anthropologie), Schnitzer (allgemeine Religionsgeschichte); in der theologischen Fakultät: Adam (Dogmatik und Dogmengeschichte), Atzberger (Dogmatik), Bardenhewer (Neues Testament), Espenberger (Apologetik), Friedrich (Dogmatik), Gietl (Kirchenrecht), Göttsberger (semitische Philologie und Altes Testament), Knoepfler (Kirchengeschichte), Walter (Moraltheologie), Weigl (Liturgik). Allen diesen Herren sowie Herrn Bibliothekar und Fürstl. Rat Dr. Georg Grupp und Herrn Pfarrer Dr. Joseph Hörmann, von welch letzteren ich während meines alljährlichen Ferienaufenthaltes im Ries reiche wissenschaftliche Anregung empfing, bin ich zu dauerndem Dank verpflichtet. Größten Dank schulde ich auch meinem Onkel, Herrn Friedrich Schilling, Direktor der Fürstl. Wallerstein'schen Domänen, für die hochherzige Förderung meiner Studien.

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn.